歷史藝術論

姜蘊剛著

中華民國三十三年四月贛縣初版

(97547贛手)

歷史藝術論

贛版手工紙

定價國幣[illegible] 2.50

印刷地點外另加運費

著作者　姜蘊剛

發行人　王雲五
重慶白象街

印刷所　商務印書館印刷廠

發行所　商務印書館
各地

自序

最近偶然發現美學家克洛西（Croce）有這樣的幾句話，使我非常高興，認爲『吾道不孤』，他說：『史實不是形式，却是內容；以形式論，它就無非是直觀，或美的事實。歷史幷不尋求法則，也不構成概念，它不用歸納法，也不用演繹法；它的志趣在「敍述而非論證」；它不構成普遍概念和抽象觀念，却只假定直觀。它的領域就是「這個」和「這裏」，就是明白限定的個體，猶之藝術領域一樣。所以歷史是包括在藝術的普遍觀念裏的。』（見克氏所著之美學原論(Aesthetic)）。

這不是『歷史藝術論』是甚麼？世界上原有許多人是主張歷史藝術論的；尤其是澈底覺悟到人生之眞象的人，無不流露出個人歷史藝術論的認識。尤其是目前世界之亂動中，人生宇宙的本來面目暴露無遺，若必要有所認識的話，又必然是歷史藝術論的。

試讀時下許多有價值的歷史作品及一般散文記載，差不多全都是富於歷史藝術論的作風。其所以受歡迎及使讀者發生很深印象的原因，就全然由它不是呆滯的公式手法，或論證的意義解釋，而是活活潑潑的一件藝術品。因其內容及形式都是藝術化了的。

即以目前世界上幾部流行的書籍來看，從他的表現方法及其着眼的地方，也就充分的富於

藝術的色采。舉其要者如根室的亞洲內幕，歐洲內幕，漢德生的使德辱命記 (Failure of a Mission, by Sir N. Henderson)，莫洛亞的法國悲劇(Tragedy in France, by A. Maurois)，以及甚麼罪人、女罪人等書，其生動感人，敍述明亮，通通因爲它是歷史藝術論的。

事實上，在今天的寫作要不採取歷史藝術論的手法及作風，不僅他抓不着讀者的心情，也抓不着歷史的眞象。他是一個行尸論者，而反自以爲是一個正統派的衞道君子；結果，忍受不着失敗者的悲哀，反罵世人是流俗膚淺！

不必說是歷史的敍述，就是現在國際間的政爭論文及政論的講演，也全要領受歷史藝術論的洗禮。像美總統羅斯福氏一再發表的爐邊閒話，即自其題名而論，也就藝術了。其內容，每次均甚委宛曲折，運用着藝術表現的手法，盡量的採取對人類的『喚起作用』，所以甚有力量及有效用。在他的敵人希特勒，正長於此道，所以全部德國人都如醉如癡的爲他的演講所鼓動。希特勒是有名的以『食指得天下』者，這食指的伸出，有近於戲子在舞台上的表演，故有人說希特勒是一個國際舞台上的名丑。要是果被稱爲『名丑』的話，也就是藝術家了。希特勒每次的講演，其布景，姿態，聲調，內容，確是藝術化了的。所以他在德國每次勝利。一個油漆匠，在短期內一躍而爲一國之領袖；豈是偶然的嗎？他能充分理解人類的通性，所以他的講演乃至他的著作『我的奮鬪』，都是採用藝術家所謂的『感情移入』(Einfuching) 法。希特勒之盟友墨索里尼，就曾經明白宣言過：『政治家必同時爲藝術家』。

我雖不一定要如舊約全書中的摩西聖人說：『我要舉手向天，我說，我底思想是永生的！』（申命記）。可是，我很自信，此後的著述世界，應該是『歷史藝術論』的時代，至少這個時代，可以定名曰『歷史藝術論』的世紀。

我們并不誇張，但所有的歷史及人生看法是需要有新的生命，這便是我們刊布此書的一點極誠懇的意思及唯一的理由。

本書初版原爲華西大學文學院學術叢刊第三種，發行於民國三十年五月，距今一年半有餘。初版書固然是售罄了，而我尙有幾篇新寫稿也正想添加進去，在內容編製上亦有很大的變動，所以決定交給商務印書館從新印刷出版。一方面固然是供給我們的學生需用；一方面也還想藉此機會向有興趣於此書的朋友們討教。

三十一年十月二十八日姜蘊剛自序於華西大學

目次

歷史藝術論

一 歷史藝術論

——一個歷史的基本概念——

『能懂得進化的，纔可以支配進化；不懂得進化的，就得被進化支配。歷史就和鐵輪一樣，不停的往前滾，他的力量沒有可以抵抗的。』

——Muller Lyner

所有的歷史，雖不一定都是神話，但可以說都是傳說；傳說自較神話爲近於實在，可是神話之於歷史，也還是非常重要的。

「神話」(Myths)是原始人心理的產物，是原始社會生活的反映。其實何必是原始人及原始社會？凡是人類都有神話的趣味，許多很重要而烜赫的歷史事件，差不多都是由神話湧現出來，都是由神話化了的。若是有了一件不尋常的事故發生，要是不夾雜着神話的成分而由神話的方式表現出來，姑無論聽者觀者，即連身臨其境的主觀人物，都非常感覺到失意與失望。

因此，民俗學者便非常的注意到神話之重要性。民俗學者幷且說過神話是『眞理之核的外殼』。

日本學者松村武雄說：『神話本質第一點，他是民族藝術，而非個人藝術。』這樣，我們研究歷史自非注意神話不可了。縱使神話並不全然是歷史，但研究歷史而純然要去排斥神話，這是根本不理解到歷史之爲何物。歷史是任何民族都有的，可是神話更是任何民族都有的。幷且神話是先於歷史。神話是開創歷史，神話也是指引歷史與說明歷史的。歷史儘管含混不清，隨時失去聯繫的記載，而神話則愈久愈解明，愈遠愈詳細，隨時都有人予以有關聯的補充。這個正因爲他是『民族藝術，而非個人藝術』之故。這種藝術所包含的成分太多了，心理的，行爲的，論理的，倫理的，恐怕人類的學問是應有盡有。故西方人有名之爲『神話學』，拉丁文謂之爲 Mythologia。專門研究初民社會的羅偉(R. H. Lowie)等，就會解釋神話爲『關於自然界的歷程或宇宙起源宗教風俗等的史談』。

所謂『史談』，不也就明明將神話認爲是歷史嗎？不過神話的歷史，有人在歷史上特別列之爲『神話時代』(Mythopoeicage)。好像極遠古而極荒唐不經的史實，後人無法理解牠，而這些史實在民族歷史上又影響甚大，大而至於無法磨滅牠，於是史家們只好『存而不論』那樣子以一個近於敷衍的『神話時代』的名詞。其實是糊塗，至少可以說是懶惰。因爲一個『民族藝術』的神話，一個『眞理之核的外殼』的神話，那能如此懶惰的將牠輕置了呢？而況『人類歷

史無論在任何時代，皆充分含有神話傳說之色彩與實質，求其全然爲可靠可信，乃決無之事。有人曾經說一切歷史皆是神話的，也可以說一切震世駭俗的社會政治現實，也就是神話的。列寧因在帝俄之後而鼓動了一個布爾札維克的大革命，早就被認爲神話的人物及神話的行動了，現今的希特勒與墨索里尼不是正在製造神話的奇蹟嗎？神話的歷史是開始於人類有語言之始，也當終止於人類語言消滅之一日。因爲人類的心理是根本要求現實與過去都是神話的。語言的發生便是爲神話的，不是屬於神話的。』（見拙著歷史的時代）

『不過，正因其是一般人所認爲的「神話時代」的人類史實，反而有着人類眞正的信史在，因一種神話之發生，必有其發生之本體，雖表面爲神話所籠罩，但去其過於荒唐不經之部分，眞實的部分便完全保存下來了。故神話之價值，不僅不在信史價值之下，自其用誠意之心所保留下來的神話來看，此神話之所含着的信史程度，絕對無虛僞造作之滲入，純然是一種元始的眞事實。』（同上）

要是這樣，我們竟謂所有的歷史就是神話的也未嘗不可以，不過這很容易引起混淆之誤會。若有人誤會了神話之眞實的本質，而且不曾具有辨別神話價值的能力，則對於歷史也將認識不清楚了。可是神話對於歷史之重要性，則不能不知道。因爲幷此也不認識，眞是『無異於承認自己不夠有認識歷史價值的智識。』（同上）

因而我們認識『所有的歷史都是傳說』，便可以明確的肯定的說了。所謂「傳說」就是

『十口相傳謂之古』的意思。

古史固然是由於傳說得來，便是現代史乃至新聞材料，也都是傳說的。司馬遷的最好史料是『吾如淮陰，淮陰人爲余言……』（淮陰侯列傳贊）等，固是傳說；而現在成都正在鬧米荒問題，米荒的眞正的內容怎麼樣，也多半是傳說的，因爲政府堂堂皇皇的布告着說米荒是由於四川人民之囤積不售，而人民則又說是由於政府中人之收買操縱。兩者都由於傳說，所以甚爲含混。要是將來有人作史而根據這些傳說，甚至以爲實錄的無過於當日報紙登載的新聞消息，則就無法明瞭這段史蹟了。報紙天天登載：『米荒已不成問題』，『米荒已成過去』，『米荒已有妥善辦法解決』，可是事實恰相反。因此若眞要明瞭眞象，恐怕還是如何去採擇傳說了。傳說畢竟還是歷史的動力，歷史的存在還是依存於傳說。

福利德爾（E. Friedell）也是主張凡歷史都是傳說的，於此他說得最好：『無論你得着怎樣多的新源泉，裏面一定沒有一件活的材料。人類一死去，立刻就永遠離開了我們的感官界。所留下的祇是對於他的大概輪廓，一個死的印象而已。而且硬化腐化等等的作用立刻就會開始。就是在他的朋友，現在尚未死去的人心理上，亦免不了要隨時間的移轉而減少其對他的活印象。他會變成了化石，他會變成了傳說。俾斯麥（Bismarck）已經是一個傳說，就是易卜生(Ibsen). 也是正在變作傳說之中。在相當的時候，我們全要變成傳說。有某幾種方面，會慢慢地得了不正當的顯著地位，因爲他們常常以很隨便的一種理由，就深入了我們的腦筋。留下的

祇在片段的東西，整個的全體已經不存在了，深深的沉入了不可挽回的黑暗的過去。但過去並不像一件抬布照覆桌子似的，嚴嚴的把事實掩蓋着。牠祇薄薄的罩上一層，讓我們看起來，雖不清楚，而同時又隱隱約約之間有一點模糊的影子，可以給與我們一種可貴的暗示。以此之故，所有的過去，好像魔術似的，從極小的地方，藏頭露尾地，在我們面前糾纏着，閃爍着。我們所有對於歷史上的工作，所以能引人入勝，愛而不倦者，亦就在那裏進尋那閃爍不定，不易捉摸的過去一點上。』（見所著現代文化史）

傳說的事件確是如此，歷史就是根由這樣的傳說所構成；縱使我們寫得如何有聲有色的歷史，不外就是一種閃爍不定的死的印象而已。雖是如此，我們並不一定全然認爲這種死的印象之不能存在，我們更要從而去使他活潑生姿，使較具體的實在還要栩栩有生氣。因爲這『隱隱約約之間，有一點模糊的影子，可以給與我們一種可貴的暗示』。

關於這點，便要討論到我們如何去運用傳說與認識傳說而獲得那種可寶貴的暗示了。要是一味去受着傳說的支配而寫歷史，固然是錯誤百出，矛盾萬端，恐怕也不能好好的成爲一篇有片斷的記載了。何況許多傳說的歷史只是一篇撒謊而已。我就曾經說過：『歷史也還是撒謊』。所謂謊者，也還要自圓其說之謂。要是幷自圓其說而不能，這還說得上甚麼歷史呢？老實說，過去的歷史其可靠性實在就很少，無中生有固然是有的，便是眞有其事，也還是似是而非。子貢說：『紂之不善，不如是之甚也。』其所以然的原因，除去人有成見之外，也還如莊

子所言：『兩善必有溢善之言，兩惡必有溢惡之言。』王充對於這點予以補充的說明過：『俗人好奇，不奇言不用也。故譽人不增其美，則聞者不快其意，毀人不益其惡，則聽者不愜於心。』要是進善有成見的人，便是『愛之欲其生，惡之欲其死』的態度，那有什麼眞實不移的事蹟呢？開國之君，總是好多於壞；亡國之君，總是壞多於好。好壞於其成敗事跡固有相連之關係，但開國之君，因其子孫臣民之衆，當然增溢其美；亡國之君，因承繼者爲其敵人，又自必增溢其惡而方能示己之行義。所以湯武，漢高帝，唐太宗諸人都是好多於壞的帝王，而桀，紂，秦始皇，隋煬帝諸人，便就是壞多於好的昏君。實在說，秦始皇及隋煬帝都不是甚麼壞得不堪的皇帝，因朝代之短促，敵人便多於自己人了。這類的傳說，自然都是『不如是之甚』的。若必然要認爲是眞史蹟，那就錯誤得更遠了。梁任公自己著的戊戌政變記，也還自己說：『然謂所記悉爲信史，吾已不敢自承，何則？感情作用所支配，不免將眞蹟放大也。』（見中國歷史研究法）威爾斯（H. G. Wells）言：『去今二百年前，並無歷史。』許是一句實話罷？

在近代治史的人就多極了，尤於遠古歷史的研究，起了一個很壯闊的波瀾。在西方十九世紀後半期，便出了不少的傑出人物，用人類學地理學社會學等等專門去發現初民的實際狀態。如泰洛（Tylor）的初民文化（Primitive culture），洛巴克（Lubbock）的文明之原始（Origin of civilization），巴起風（Bachofeu）的母權論（Das Materecht），摩爾根（Morgan）的古代社會

(Ancient Society)，梅茵(Maine)的古代法律(Ancient law)高登維塞(Goldenweizer)的早期文明(Early civilization)，羅偉(Lowie)的初民社會(Primitive Society)，便是其中最鮮明較著的。影響及於中國，一時風起雲湧，對於歷史研究之爭論便紛亂極了。其實中國在此時之前也就有不斷的紛論的。最早見於莊子之天下篇：『其明而數度者，舊法世傳之史，尚多有之；其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之；其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。』足見在先秦之時，中國所傳的古史也就有三個派系了。自後各代也時有爭論，尤以近代為最烈。由中國歷來所謂今古文之爭，而演變到清末廖季平康有為有『漢學新古改制』之議。又由漢宋學之相峙，而復呈現出近代的攷據與史觀之辯。至於目前，差不多全中國就為攷據派與史觀派所充塞了。顧頡剛先生在最近史學季刊發刊詞中，於此曾有如次之說明：『研究史學之方術有二：其一，定傳說之是非，尋殘存之實物，重建已逝之史實，使過去人類活動一一顯現於吾人之前，若目睹然。其二，將古今生活演進之事實融會貫通，取其原理原則構成一體系，使後學者有以見史蹟之核心。前一事之任務為審訂史料，謂之考據，是為歷史科學；後一事之觀點，或唯心，或唯物，或側重其他因素，謂之「史觀」，是為歷史哲學。科學之素，語必有徵，每一問題發生，研究者苟能羅致豐富之材料，使用適當之方法，雖使百人不相謀而為之，必可得同一之結論。哲學則超於象外而索其環中，以觀點之參差，每紛歧而不一，然無礙其各成一家之言。二者之判別如此。』他又說：「學者因其所習，蔽於所

聞，無達觀之雅量，以爲事不相諧，則義無可合，故作考據者常詆史觀爲浮夸，談史觀者亦譏考據爲瑣碎。』於是乃從而推論下去，而得其結論說：『觀各國新史學發達之歷程，均先賴考據方術之改進，而後有正確解釋之發生，故無史觀之考據，極其弊不過虛耗個人精力，而無考據之史觀則直陷於癡人說夢，其外惟有譁惑衆愚而已。世之好爲史學者，果欲納之於正軌，且開濬其源頭乎？審訂史料固最基本之功力，亦最急切之任務也。』

要是我們不爲主觀成見所囿，也無所謂友敵之分，我們便很能夠發現考據與史觀，在歷史上也都是一偏之見。因爲歷史不僅有現象，也還有靈魂。兩者至多各能發現其一端；即此各一端，未必不是純然的死印象。考據家的終極使命，既止於『研索小問題，不敢向大處着眼。』則不能認識歷史，自極明顯；而史觀派又復因『依據之材料忽被歷史科學家所推倒，則其全部理論亦如空中之樓閣，沙上之重樓，幻滅於倏忽之間，不將歎徒勞乎？』（皆顧語）所以這個還是斯賓格勒（Spengler）說得好：『歷史是一個詩人的工作，其他別的解決方法都是不純潔的。』他還說：『用科學方法治歷史，這種嘗試，根本就包含着矛盾和衝突的。』因他認爲『祇有自然界可以應用科學方法』。如用科學方法來治理精神界的人類歷史，那也實在是不接近眞象的。

關於斯賓格勒這個『歷史是一個詩人的工作』一句話，福利德爾有最詳細的說明，他說：『一個詩人和一個歷史家的區別，祇是程度上的問題，並不是性質上的問題。詩人和歷史家都

需要一種玄想。但玄想都必須注意的一個邊際；易言之，玄想有其不可越過的一個界限。二者不同之處，就是在歷史家方面，那界限是那專家的歷史意識；在詩人方面，是那公衆的歷史意識而已。詩人並沒有完全的自由權去描寫他歷史上的人物或事實；對於他也有一個界限，越過這個界限，就要受處罰的。比方說：一本戲劇，他把亞歷山大（Alexander The Great）描寫成一個懦夫，把其師亞理士多德（Aristotle）又描寫成一個無知的蠢漢，幷且說，波斯人把馬其頓人打敗了；這種違背普通歷史意識的寫法是要喪失他藝術價值的。實在講，在偉大的戲劇詩人和當時有權力的歷史原料中間，常常有一個很密切的關聯。莎士比亞把波羅特克所描寫的愷撒（Gaeaser of Plutarch）戲劇化了，蕭伯訥把蒙森所描寫的愷撒（Caeaser of Mommsen）戲劇化了。莎士比亞的幾本帝王劇影射十六世紀民衆的歷史智識，牠正確的程度，和斯特麟德柏勒（Strindbery）的小說影射十九世紀瑞典的讀者是一樣的。現在哥德的柏林偶像一書，和霍卜特曼（Houptmann）的佛拉戎駭葉（Flarian geyer）一書，我們看了，好像是宗教改革時代的一幅過於玄妙的圖畫。但此當時，當這兩部書新刊的時候，讀者的觀感並不和我們相同；這兩部書是根據當時的科學研究和一代公論的。總而言之，歷史家不過是一個詩人把嚴格的自然主義採用爲不可動搖的原則而已。』（見現代文化史）

這段話，我覺得中間提出『藝術價值』幾個字，甚爲扼要。詩人之所以爲詩人，本來就是藝術的；而其所以偉大不朽，便是他的藝術價值之崇高的原故。福利德爾於此也有兩句話，他

說不朽的關鍵是『必有一個眞理在他們所說的後面，這個眞理是永遠不會陳腐的。這個眞理就是你們著作後面的那個藝術人格。』他一則曰『藝術價值』，再則曰『藝術人格』，其對於藝術之推崇與偏重，就可以想見了。他并且希望在此等工作中要產生一個『藝術觀』，藝術是什麼呢？他也解釋過說：『甚麼叫藝術？用主觀的偏愛態度，去研究實在裏面幾樣成分。藝術的本身不過如此。牠選採材料，重新安排，分配那光和影的位置，隨主觀而或輕或重，或刪去，或特別注意，牠的方法是並不求完備的。我堅定的目的祇是希望陳述出整個圓形裏的一段弧或一小部分來，整個人體的半身像或側面像來，一個整個的大發展裏一個頂不值人注意的小節目來。……一隻手的舉動往往可以代表出一個整個的人來；一件小事的詳細敘述，往往可以代表出一件整個事來；而且可以比整部的詳細敘述，還要特別銳利，特別扼要，特別可以動人。』這個曾有愛默生（Emerson）與尼采（Niltzsche）兩人發表過同一的意見，愛默生說：『希羅多德（Herodotus）的歷史包含着無數的遺聞逸事，許多有學問的人都不以爲然。但到了現在，已經知道歷史上頂可以傳之久遠令人不忘的，祇是幾件故事。希氏的歷史雖然不晦澀，有小說的意味，我們並不引爲驚訝。於是希氏的歷史總又重新恢復了牠的名譽。』尼采說：『祇須三個故事，可以得着一個人的全幅圖畫了。』這些，差不多全是斯賓格勒所謂『歷史是一個詩人的工作』的內容與意義了。

對於上邊所引述的原則，我大體是同意；而且我們來寫作關於歷史之類的東西，如名人傳

記之類，早已純然如福利愛爾，愛狄生，尼采諸氏所說的了。我就從來不肯用『力求完備』那樣方式去取雜成篇。像萬斯同作明史稿的苦心，我就很慚愧。（萬斯同嘗自言：『昔人於宋史已病其繁，而吾所述倍焉。』）我覺得像我們這樣對於歷史的認識與態度，既不能說是屬於歷史科學的，也不能說是屬於歷史哲學的，一定要強名之，只可名之曰歷史藝術的。因牠既不在『考據』，也不是『史觀』，而是在一個『有邊際的玄想』。若要更明白的說，所謂歷史，藝術，並無與歷史科學與歷史哲學三足鼎立的意思，只是表明其有所區別而已。因歷史藝術的態度，絕對不輕視考據與史觀的工作與結論：我們與其說是對敵，毋寧謂其為有誠意合作的朋友。換言之，歷史藝術論者既不反對考據，亦不反對史觀，它不過要在考據及史觀之上，來一個有邊際的玄想，以盼望獲得一種過去的可貴之暗示能了。

歷史根本是人生的描寫。人生的表現，決不是因襲的，堆積的，命定的，而是循着一條生命線為創造的前進。生命的創造，既非康德的理性哲學所能說明，亦非叔本華的意志哲學所能全部解釋，黑格爾的精神哲學似乎差近。但生命的創造又並不如他說的那樣神祕抽象。（因為黑格爾在其所著精神哲學中認為絕對精神的表現有三，其一即是藝術，此外即為宗教與哲學。但他又把藝術與宗教合而為一來討論，宗教的意義又在哲學之中。哲學的真理既不是有，又不是無，而是在從無到有，從有到無的轉變中。）所謂生命律是由生物進化的原理供給其基本的活動基礎，復由心理學中始能尋出其行動的反射作用之原則。可是人生的意志，又好像叔本華

所說的那樣盲目的活動，你若斷然的以爲人生如像自然似的，在一定條件環境之下就必然產生出同樣的結果，那又大錯而特錯！不過，人生究竟還是人生，又不如魔術的幻變，其中有一個中心不變的力量支配着，那就是人的感情所產生的情緒活動。

歷史惟有這樣可以得着有邊際的玄想了，也惟有這樣可以對於過去獲得一種可貴身之暗示。這種暗示只有從人的情感之認識而得着。情感的發生及情緒的活動，其本身便是一種藝術。

赫恩(V. Hirn)在其藝術的起源——心理學的及社會學的索研(The Origins of Arts, a psychological and Sociological I.qiry)一書中說：『藝術是由於藝術的衝動(art-impulse)，而藝術的衝動是由於每種感情狀態的向外表現的傾向，表現的結果能增加快樂減少苦惱。』故以藝術的認識來認識人生，才是一種眞的認識。不，與其說是認識，不如說是體驗。以一種藝術的體驗來體驗歷史，這個歷史乃是眞正的人生歷史了。若說單經過科學的考證，就算是歷史的結論，這至多有了尸骸的輪廓，靈魂在那裏呢？譬如『爪哇人』與『北京人』之發現，這能算是已盡歷史之能事了嗎？這就算得是歷史了嗎？哲學家老祖宗蘇格拉底(Socrates)雖然早說過『未經審查的生活是人不値得活的。』但這樣理性的人生，恐怕惟有多數的哲人方能這樣生活的罷？多數人是不會生活過理性生活的，人生若要以理性去觀察，是不會接近事實的。而況人生並非理性的秩序，更不可以理性論了。理性既然不能解釋人生，又必然要另造出一種哲

學方式的秩序來肯定人生，這個人生難道便是眞象了嗎？故凡一切單靠科學的方法及哲學的認識來做歷史工夫的人，至只能望有局部之成功，終歸是『不識廬山眞面目，只緣身在此山中』。

我們以爲人生是情感的及情緒的活動，那末，歷史當然是藝術的了。詩是不朽的，畫是不朽的，不朽的元素便是人生的情感。明白的說，凡百事實及現象，無不有進化與轉變，惟有人的感情是永遠同在。以情感來討論人生，認識人生；不，來體驗人生，方是正當的途徑。因爲現象千變萬化，人事也複雜得無可究詰，惟有人的情感是人所同具。人類社會之所以發生，存在，進步；就全靠這個人所同具的情感來溝通，呼應與理解。所謂語言，文字，風俗，宗教等等皆在其次。因爲語言，文字，風俗，宗教等等，卽連種族，儘管差異得太遠，但終於使人與人間可以接近的，這就是人同具有情感的緣故。情感是無古今中外之差異的，所以歷史便可以在這個認識之下而有玄想的遨際了。英人蒲林勃洛克(Bolingbroke)所謂：『歷史可以使我們同生存在我們以前的人同住；而且住在我們沒有見過的地方。』大約也就是這種意思。這個正是藝術的；藝術的不朽，正因爲是以情感爲中心。情感中心的藝術，正是歷史必要的工作。

同時當知道，歷史不是『追溯』的，而應當是『發生』的。鮑爾文(J. M. Boldwin)就說過：『全部的歷史，應當是發生的歷史。』(見所著 Development and Evotution) 因此就

當用『發生式』(Genetic mode)的方法來研究。這方法本是生物學上研究有機體發生的各時期的經過的一種方法，正好用來研究歷史。因爲歷史既是有生命的創造的前進，當然要認爲是發生的才好。所謂創造，所謂發生，除去藝術的工夫，其他全無是處。

歷史之藝術有三個基點，也即是普通藝術之所謂三基點，即：眞，善，美。我想福利德爾所謂有邊際的玄想，其邊際應該以此爲標準。歷史若不眞，就成爲純然虛構的小說了；若不善，就成爲零碎的見聞雜記了；若不美，就成爲斷爛朝報的流水賬簿了。若流水賬簿，若見聞雜記，若小說，均各有其眞或善或美，但非眞善美合一，這如何能夠成爲歷史呢？歷史應該是眞善美三位一體的精神。三位一體的化身，應該正是歷史的精靈與面貌。

這樣，則所謂『玄想』，絕對不是無所依據的空想，而是有固定標準之深長高遠的天才家的思索；正如牛頓(Newton)之看見蘋果落地而發見『萬有引力』之玄想一樣。惟有憑藉着人類天賦之同情而深入於生命當中的這個玄想，然後才算是藝術的玄想。便是這個『玄』字，也深含着藝術的意味，而不全是哲學的。要是無玄想力的人欲做歷史家，那是不配的。至多也只能成爲一個抄襲家或貨品店的買辦分子，這說得上甚麼歷史家呢？

歷史家就要能夠玄想，哥德(Goethe)說：『材料是誰都看到見的；但材料的意義祇有那些善於加入一點別的東西到裏面的人，方能瞭解。』能夠善於加入一點別的東西到裏面的人，則只有歷史藝術家能夠。

並且，也惟有玄想方能夠達到眞善美的三個目的。事實之眞與否？從表面上去看是不能判斷的。普通人最容易受事實的朦騙，如同看戲法的人爲魔術家所朦騙是一樣的。感官好像最靠得住了，其實常常欺騙了自己。此皆由於不玄想的緣故。凡事稍一覺察，則可以洞見其僞，何況還加以深長高遠的思索呢？對於事實作眞僞認識之玄想時，表面上正用得着韓非子提出來的『參驗』工夫，（韓非子說：『無參驗而必之者愚也』。）『參』即是比較，『驗』即是實驗；能作種種之比較與實際的考驗，當然就可以近於『眞』了。其實這還不夠，還得需要詩人的『煙士披里納』（即靈感 Inspiration）。惟有這樣，方能獲得全面之『眞』。因爲要瞭解『人生』惟有用『人生的體驗』，這人生的體驗是當由『靈感』去得來，而決不是『參驗』所能獲得的。有參驗工夫而復加上靈感，這便是求眞的玄想了。早期人一齒一骨之發現，便要據以推測出早期的人類，時代，與社會，若不用這種玄想的工夫，如何能夠呢？所以這種工夫，一方面不反對考據；但又並不是『只研索小問題，』正因爲要向大處着眼，才研索小問題的。此小問題之研索，正所以爲着眼於大處的緣故。這就是因『眞』而需要玄想，不然，『玄想』二字就連接不到『眞』的方面了。此種玄想必要有能夠籠罩大處的魄力，不然便要留滯到小問題而無抬起頭來的勇氣了。人類之所以能夠進化，就因爲他比較其他一切動物能夠抬得起頭來玄想，惟有抬頭玄想方能夠得到整體之輪廓，也就因爲如此，才有人類文化。歷史家所以異於其他一般學問的原因，便在他富有聯合得起來的玄想力；不然，歷史就止

於膚淺的傳說了，那我們就不值得需要甚麼歷史與歷史家了。

歷史事實雖近於眞，要是雜亂無章而不能一氣貫通，或者表面成章而內容則又互相衝突與矛盾，皆不是歷史之『善』的本意。而且眞史或許又發生動搖與令人懷疑。這個大概就是一般人所謂需要整理工夫了。但亦必須要玄想。因爲所有的歷史事件，都是千頭萬緒，也如社會學家所謂『文化叢體』一樣，卽是一人一事也還是面面不同，有各各獨立的表象。譬如以一人而論，是常常有飛機式的思想意識的；可是其生活行爲則正是牛車式的。其間所差何可以道里計？其差好像很矛盾，乃不知眞實的人生就是矛盾的。不盾矛的人生，大約就將接近死亡的路上了。黑格爾在其所著小邏輯中還說：『矛盾爲世界運行之原理』。他不但不含消極的意義，還要成爲更高的和諧的準備。於是這個極端內外相差的人生表現的一個人，你就不能說他不是人或無這樣的人。老實說，這樣恐怕才是眞正的人或是有歷史性的人。反之，也許是非人。歷史家要描寫他時，正需要分別的認識與綜合的觀察，惟有如此，方是他的全貌及眞性，不然便不是他了。生機學派之所以重視『全體』(Whole)，就是這個道理。因爲高等生物之異於低級生物，全然以此爲別。高等生物非完整之全體不能有健全的生命，而愈低等的生物則愈可分割而生存了。全體就是他的生機，全體就是他的生命。部分的生存便是低等生命現象了。這個是要經一番特別的工夫，是需要玄想的。不如此，必然要成爲一個僵屍的出現，或是一座石膏像的呈露，那不是一個有靈魂個性的人。或者是『眞』。但也就不『善』了。其實歷史的『眞』

並不能獨立存在，是需要『善』而存在。『善』是輔助『眞』的，『善』與『眞』是同時存在的。而『善』之所以爲『善』，也就正需要玄想；惟有玄想方能達到『善』的目的。若不玄想，那樣雜亂無章而又矛盾的歷史事實，如何能一氣相通呢？在中國歷史上可以舉一個小例來說明。譬如司馬遷要記述西南民族（史記西南夷列傳），而西南民族在漢前就極複雜之能事了。現在人也還以爲是一件最不容易研究的工作。可是在司馬遷『當時所有之智識範圍內，以極簡潔之筆法，將其脈絡提淸，表示其位置所在，與夫社會組織之大別，及其形勢之強弱。以下方雜敍各部落之叛變等事，故不復以淩亂爲病。』（見梁啓超中國歷史研究法）這便就是眞而善了。這個『眞』的『善』是經過司馬遷之玄想工夫而整理出來的。『例如五代之五胡十六國，唐代之藩鎭，皆史蹟中之最糾紛者；吾儕無論其讀正史讀通鑑，皆苦其頭緒不淸。』（同上）這就因爲作正史與作通鑑者，未曾用玄想的工夫去整理，所以雖眞而不善了。結果，使『學者如墮煙霧』之中。可見求善也得充分玄想的。這個玄想要如詩人之作詩，要是藝術家方能『選採材料，重新安排，分配那光和影的位置。』

實在說，人生就是一件藝術品，宇宙也還是一個藝術現象。大約上帝就是一位偉大的藝術家或歷史家能？他終朝都在那裏爲藝術而工作，不斷的提起筆在那兒寫歷史。他描畫出宇宙的風雲雷雨，春花秋月；又寫出人間的升降浮沉與悲歡離合。在結果他都是一頁一頁的掀了過去，努力想另創新作了。這個，其實就是我們之所謂歷史。

上帝所寫的這部宇宙及人生歷史是非常求和諧的。雖然他的音階有時是很高，有時是很低，但是我們要曉得悲多汶(Beathven)所寫成功的月光曲及若干商籟體的名作，都是運用這些變幻無窮的高低音。這便是偉大的著作，這便是『美』的藝術品。長江大河與嵩華泰岱之雄偉壯觀，不是因牠的長與高，而是因牠有波瀾與曲折。小而至於黃山與廬山能，其美便在牠之變幻的和諧。(一)沙士比亞的羅密歐與朱葉提(Romeo and Juliet)悲是悲極了，但是很美；王爾德(O. Wilde)的沙羅美(Sorome)酷是酷極了，但也是很美。美不必是圓滿與喜樂，大約人生歷史就是『悲』與『酷』兩字寫成的交響曲罷？因此，我們寫歷史正要邁進於美的領域，方是人生的。歷史的開始，在上帝已經費盡過很多的心血，然後才完成一片斷一片斷的藝術品，才有了我們所謂人生歷史。而我們若要寫一遍，那能不浸潤在這個美的意識中去作很深的玄想呢？所以歷史不是白癡的呆像，不是石膏塑的美人；必然有他的不尋常之悲與酷的生命，而造成他的變幻之和諧。可是這個不是藝術家是無法體味到這個最高之境界的。老實說，眞正的人生歷史那裏是庸俗之手所能粗製濫造的呢？拿破崙的一生是一首美麗的詩，(二)是一齣很曲折抑揚的人生劇，這個決不是俗手所能來寫他之傳的。哥德就曾經對德國人說過：『你們不配談拿破崙，他實在太偉大了。』便在他置身孤島，臨終之前的一幕，你單以他『有英雄末路之悲』的話就能盡之嗎？也許他是感到不枉一生的滿足。我們必須眞切的了解他的一切思想，行爲，性格，言論，環境，遭遇等等，同時將自己深深的設法放置到他的境遇中而玄想着，這或

許就是拿破崙之暮景了。不然，你寫的拿破崙傳，也許可以改頭換面，適用到愷撒身上去，或者便成爲未死去的希特勒的黑影與橫面。所以中國歷史家竟至於寫的舜就是寫的堯，寫的桀就是寫的紂。堯有子丹朱，舜就有子商均，禪讓避位的情形也都是一樣的。桀寵妹喜，紂就寵妲己；桀有酒池，傾宮，玉杯，而殺了忠臣龍逢；紂也有肉林，瓊室，象箸，也殺了忠臣比干。湯伐桀，武王伐紂，又是非常相像的。好像後者一切都是以前者爲標本而逐一來模倣的。這就無怪太公執政誅華士，而孔子爲相便要殺少正卯，而子產當國也要來殺一個鄧析子了。可惜寫史的人太不小心，鄧析雖與少正卯華士等同爲能言舌辯，可以誘惑大衆的人，但他幷不曾爲子產殺過，這在左傳裏邊也有過反證。像這種歷史要不要都是無關係的，因爲他只有歷史的公式，而無歷史的精神。正如現今一般皮毛的物觀者一樣，拚命要把任何一部民族史去適合他既定的公式；可以附會的便附會之，連附會都不能的便予以否定或抹殺，或認爲僞造了。因此將中國古代社會描摹成莫爾幹古代社會的有人，將中國整個社會描摹成馬克思昂格爾說法的有人；甚至有認爲中國歷史竟與西洋歷史的發展不同，便大以爲奇怪的也有人。這些人都受了公式主義的毒，這種毒汁之注入才是不可救藥的！因爲他們不曉得歷史是不能重演的；歷史是「後水非復前水」那樣汪洋自恣的前進。歷史更無「階段說」(Stage Theory) 遵守之必要。中國歷史所以比較推崇史記的緣故，就因爲作者無公式階段等成見的先入，而有活潑的玄想的描寫敍述。寫漢高，寫項王，栩栩欲生，各盡其性，寫得眞是美極了。其他之史還不必說，單

以與司馬遷史記相抗衡的司馬光通鑑一書來說，較之就差遠了。司馬光就說過，他著書著了十五年，著好後就不曾有人全讀過一遍，讀通鑑的人都要被催眠而睡着了。其主要原因，就是多少缺乏點『美』素。就是不曾經過渲潤的玄想的描述。以寫史傳著名的史家馬可黎(Macaulay)，他就提倡寫歷史要『參加上文學的誇張性』。他以爲：『誇張性雖然會多少減少一點確實性，但一定能增加不少的感人之力；雖然誇張性會刪去那些不足輕重的部分，但那有代表性的部分，能雄壯的顯露出來，給與讀者一個永遠不會忘記的印象。』這個正像哥德說的：材料是誰都看得見的，但材料的意義是要靠於加入一點別的東西到裏邊去。其與馬可黎所說的誇張性，大約是一個意思。因此，我們主張歷史非『美』不可，這個美的成就，自非玄想不爲功。司馬遷能作如是之玄想而寫歷史，即可謂爲歷史藝術家，所以他的作品在美的一點上是不朽了。

我們認定歷史是非具備如以上所述之眞，善，美三個條件不可；因此歷史便是藝術家的事。桑戴克(L. Thorndike)說過：『藝術是一切技藝之永久而圓滿的結晶』。故史家就要以藝術那樣的精神，態度，與工作來對付歷史，這個歷史方是成功之史，否則便是失敗之史了。兼以人類學家老早就說過藝術是與人類同其範圍的(Co-extensive with man)。也可以說人類是爲藝術的而發展。不有藝術的認識，便也就不認識人類了。人類之初就富於『藝術的活動』(artistic activities)，又可以說人類是藝術的生長。史家先要是有藝術的修養，完成一個藝術

人格，這樣然後可以產生有藝術價值的歷史。這種歷史然後可以不朽。

所以我們說所有的歷史雖不一定都是神話，但可以說都是傳說。而此種神話與傳說的歷史就非經過藝術的手術不爲功。設若史家是以藝術家的精神，態度，與工作去處理神話及傳說，這許多神話與傳說自然就非常有生命的活躍了。并且一般之所謂神話與傳說的史料，大約也只有歷史藝術家能夠運用自如。

因了這樣，凡是既成的歷史大部分都不藝術，都要重新改造過；也可以說，都要重新創造過。這是何等浩繁而偉大的工作！但不這樣去努力，史學上如何能夠有值得看的新面目呢？

所以歷史家應該是藝術家，歷史除去了藝術便毫無生氣。我們於所謂歷史科學與歷史哲學之上特意提出歷史藝術這個名詞的原因，重要的不是在名詞之爭執，對立，與創造；而是盼望着歷史解釋更上，要轉入一個有生命靈魂的新園地。因爲只有這個新園地可以建設起眞正有个人性的新歷史。新歷史可與人類在任何方而都是息息相關，不生隔閡；而使任何時代的人類都能夠有生氣的同居一個宇宙。

「我們凝視着，躲過身，不知身在何處，
我們被美眩耀，沉醉了，直到心兒爲了美的充滿而蕩漾；
那邊——永遠那邊——

繫在得勝的藝術之車上，
我們作了俘虜，而不願離開。」

——Byron

二十九年九月二十日於成都二梧軒

二　歷史的宇宙

宇宙有兩個，一個是屬於自然的，一個是屬於歷史的，照淮南子的說法，上下四方就謂之宇，古往今來就謂之宙。宇宙在平常雖然二字構成一個名詞，事實上則是兩個名詞合成的一個聯繫字。那末，宇宙二字已經包含了自然的與歷史的了。

自然的宇宙再用分解則爲空間，而歷史的宇宙則爲時間。普通之所謂時空，也相當於普通之所謂宇宙。其實我們日常所稱呼爲的宇宙，要是沒有時空的含義，也就毫無所謂宇宙的存在。

因之，宇宙之所謂宇宙，絕對不是單指的空間而言，要是單有空間莫有時間橫貫其中，空間是不會存在的；同時，也絕對莫有時間離開空間而單獨存在之理。時空雖爲兩個名詞，實際推究起來，還不只是一個東西的兩面嗎？宇宙之所以成爲聯繫字，大約便必然有其非成爲聯繫不可的緣由。不過，要仔細的觀察起來，還是要將宇宙作爲兩面看的。

自然的宇宙，是所謂既成的世界，廣闊得不可究詰，當然是以空間爲主，僅就所知者大體說來要分太陽系與銀河系。太陽系除地球之外，還有八大行星；而銀河系則爲無限的恆星世界，據說恆星之多，二十倍於地球上之人類還不止，大約要在三之後加十個圈圈的樣子。但是

這個也不過就天文學家所能研究到的結果而言，而眞正的自然宇宙，就未必是可以得其大要了。這樣的一個自然宇宙是大得來不可思議與想像！不過是可以用科學方法加以研究與分析的，但科學家仍當特別予以細心的研究，不然有時也未必能得其眞，譬如牛頓的偉大定律，從愛因斯坦的相對論發表以後，就知道牛頓所研究的結論發生大動搖。又如自然現象的因果律，大約是可以成爲定論，但自原子論學說宣布後，也成爲靠不住的定律了。自然宇宙如尙不能充分的依賴科學的方法得一個眞確的認識，人類之苦悶，人類之渺小，也就可以値得萬分的悲憐了！人類眞是算不得甚麼！

不過，問題是在自然的宇宙，雖然研究起來不易全部立刻得一確切不搖之定論。而宇宙現象之運轉，究竟比較是機械的，是可以得着一個可以依循之軌道。所以用科學的方法，去作分析之認識，比較是大體無誤。譬如天體中之行星的自轉週期，我們已經很有確切把握的預知。再如慧星之出現時期，我們也可以推測而得了。小而如氣候轉變的春夏秋冬之往復，是誰也不會懷疑到牠之會爽約的。所以自然的宇宙，可以說是科學的宇宙，是可以用科學方法而認識的宇宙。人雖是可悲憐，人雖是渺小，但人能運用科學；人究竟較其他的生物爲還比較的値得活。

反轉來說，歷史的宇宙，人類就長大起來了，人類就好像不如在自然宇宙中渺小得那末可萬分的悲憐。因爲歷史的宇宙是所謂的生成世界，是以時間爲主的人本現象，若要單以對空間

而存在的時間言，當然是有空間就有時間了。時空原爲我們說過的是一個東西的兩面，而空間之時間，則至少必先計算地球的年齡及行星恆星的年齡後，方可以說是懂得空間的時間了。據天文學家告訴我們地殼的年齡應該是 2.5×10^{9}，那末試問人類的年齡是多少呢？若據美國哈佛大學陶則教授（Prof. Tozzer）推算人類的歷史差不多只有五十萬年，而五十萬年若縮短爲五十年看，人類有眞正的文化史，不過才開始於四十九年以後的時候。所謂四十九年以後，即是說人類文化史還不到一萬年。這怎樣配與地殼的年齡來相比擬呢？人類在純宇宙史中也微渺到值不得說的。不過，我們說的歷史的宇宙，只縮小到人類本位，而且是人類的文化本位上。這一樣只有短短的近萬年以內的時間爲主，這樣，便是我們所說的歷史的宇宙了。

這樣的歷史宇宙，不必說，是生命的生長，這是有異於機械之秩序世界而言的。生命現象當然更不受因果律的控制，即所謂機遇律與人差律（Personal equaton）也不過是強立名稱比較的是感覺到歷史的宇宙是有異於自然的宇宙。事實上，機遇律與人差律，總較一般不能認識歷史宇宙者高明得多。

歷史的宇宙，簡單言之是不能用科學方法的。科學方法的研究對象，必然要有兩個固定的條件：一是現象爲機械的；二是本體爲物質的。有此固定的兩條件，然後能從而施展其科學方法。有如天文學家之於天體的窺測，與化學家之於物質的分析。而歷史綿延中的人類生命之表演，其現象當然不是機械的，而本體亦無物質之可言。是生命世界，精神世界，所以無重演的

可能。這個除了用藝術的直觀外，絕對不能有所認識。

生命現象，不僅是屬於超機現象，而且是有其全體性的。所謂全體性，當然只能透視而不能分析。分析是科學家的事，而透視則爲藝術家的本職了。食鹽一經分析，則成爲不可食的氯與鈉了。要是將人類爲高尚的愛國情操也一加分析，則不外是可鄙賤的自私與殘毒的化合物體了。但人類之愛國情操，是不惜叫人慷慨捐軀，從容就義的，那末，自私與殘毒，究竟不可與之同日而語。不過愛己之國，就必然要損他人之國的，要說不損他人之國而又能愛自己之國，這愛國的情操是不會建立起來的。這樣，或不是包含的自私與殘毒是甚麼？可是，人類若不富有愛國的情操則能立於今之世嗎？因而像老子所咒罵的『善戰者服上刑』的人，我們今日不得不推崇其爲民族英雄了。我們的民族英雄，當然是敵人所認爲的凶暴者；但不爲這樣的凶暴者，難道甘於爲亡國之牛馬嗎？未必做了亡國的牛馬，就是人類之善良者罷。人道主義者與愛國主義者早於此有過不少的議論之紛爭，可是依隨於眞正人類能大多數確可以實現其比較安寧幸福的，是應該勝利。那末，像這樣的勝利者，自必屬於今之愛國的議論；再由此而產生出來的所謂民族英雄，要不爲全體性的透視，其價值是不能成立。卽是說當用藝術的直觀，民族英雄乃可得其實在的眞、善、美。否則，你從那點上可以稱讚他呢？民族英雄的一切可歌可泣的經過及勝敗，統是富於藝術性。從科學的立場去分析來看，就看不出甚麼來了。譬如歷史上的漢高與項王，要有其全體性的透視。要是以漢高之不事家人生產而便能得天下，或以項王之學

書學劍不成而未得天下：則是一枝一節之論了。漢高之不事家人生產，而項王又何嘗就事家人生產呢？項王學書學劍不成，漢高又何嘗學書學劍而成呢？『漢高有其忍，項王有其暴，此其所以有勝敗之處。』果作如是觀，則即此『忍』與『暴』便有其全體性的糅合而然，決非枝節的事實，這當然需要的是一種藝術之直觀的透視了。

所謂『全體性』(Wholeness)不是部分的總和性。普通的機械論的看法，全體是部分的總和，即是說全體是由部分構成的。我們以爲部分與全體不屬於一種外關係，而是有一種內結構與機能，這個部分與全體同樣含有『全體力』(Holism)。這個力是充塞全體，充塞部分的。在哲學上提倡全體主義的斯墨次(T. C. Smuts)就說過：『全體即在部分之中，而部分亦即在全體之內。』明白說，全體性是分割不開的，是不能分析的；若必強加以分割與分析，終結必然這是屬於全體；否則，也不會有其全體之部分的。譬如人，有身體，生命，心靈，人格；這要合而才謂之曰人。就身體言是這個人，就生命言是這個人，就心靈言也是這個人，就人格言更是這個人；但必單獨指實其中之一而即謂之曰即此人，則此人確不單屬於此中之一，而此中之一確又屬於此人之全體。因此人之所謂此人，任何部分都已必然由各部分所綜合。此綜合之結果，不必單是此身體，生命，心靈，人格；但也即是此身體，生命，心靈，人格。是則全體與部分本不可分；如強分之，便不是此身體，生命，心靈，人格；結果必然不是此人了。這個正像中國文藝故事中趙子昂之管夫人詩所云：『你儂我儂，忒殺多情，情多處，熱似火，把一

塊泥，捻一個你，塑一個我，將咱兩個，一齊打破，用水調和，再捻一個你，再塑一個我，你泥中有我，我泥中有你。……』

這樣的所謂『全體性』，不是純然抽象的思維，而是生命的實在。所以不能用科學的方法，只能用直觀的透視，是屬於藝術的範圍。因爲生命的實在，是生長，是新創，是前進傾向的過程；若不由直觀的透視，無由把握着全體性的。所以歷史的宇宙應是一種藝術的宇宙，必然要從自然的宇宙分開來觀察。自然宇宙的思考範疇故要與歷史宇宙的思考範疇有所分別。不然就眞不能稍有所求知於時間與空間之起點的問題了。老實說，時間離了空間不能存在，空間離了時間又何由認識呢？而人類則就只能夠切切實實的把握着這個小小的時間——人類之文化的歷史宇宙。而這個歷史宇宙，要是人類不能眞切的了解，則就愧爲文化的人類了。而文化人類之最高性則是藝術的而非科學的，截斷了周身而還能爬行，那已經不是高等動物，而是單細胞動物，如草履蟲之類了。

二十九年十一月

三　史料・史學與歷史

——雙柑譚史緒論——

一般人講歷史常把史料史學與歷史混為一談，因而發生許多不必要的爭執與論戰；實則，三者各有其含義及價值。

所謂史料，是指過去曾經發生過的存在着的事實而言。是片斷的東西；是研究歷史的根據；並且是可以用分析的科學方法研究的。考據學之所從事的就是這種史料的考訂，史實的鑑別。就史料的搜集與鑑別以供歷史之研究來說，自有其不可磨滅的功蹟，然而，畢竟史料並不是歷史的本身，還不能包括整個歷史；考訂史料也不能算盡了研究歷史之能事。

所謂史學，則是探討歷史的法則，原理，系統與意義。換言之，不只是單純的記錄，而須對於歷史事實加以解釋，求其意義的說明；是可以用哲學的態度去認識的。歷史哲學就是屬於這一種。但史學仍不會把握着真正的歷史，史學還只是『把歷史當着一種以客觀的對象而予以主觀的認識來探討其合理形態』，還只是一種對於歷史的看法。

至於歷史，既不是史料，也不是史學，而是綜合的，超機的存在。對於歷史既不能用科學的方法，也不能用哲學的態度，必須用『藝術之直觀的透視』。因為歷史的本體是生命；是超

機的而不是有機的；是全體性的而不是部分的總和性。譬如人是生命的實在，生命并不在人身之某一部分，研究人，不能把人的頭，股，體割在解剖室研究。如果這樣，則所研究的不是有生命的人，而只是僵死的屍體；是生理學家所研究的物質的人體，而不能了解社會學家所研究的文化人類。同時，一個人雖可以由各人之種種的主觀看法，但那個人究竟的實質是怎樣，還不能以你的看法去全稱肯定。如一個人之被若干人紛紛評論，而所評論的只能代表評論者之看法而已；看法并不就是本體，看法只是一種理性的意義及觀念系統的存在。理性的意義并不就是人的生性，人的生活不會有如此之單純與皮毛。評論者若非有所好惡存乎其中，便即喜歡玩一套人類所嗜好的理論之戲法。而所評論的人仍然絲毫未動，仍還存在於評論之外。因爲人不只有身體，還有心靈，人格與生命。必須整個的觀察，綜合的透視，才能得出人之正確的概念。也正如長江大河之水，滾滾東流，是整個的有活躍的勢派。如果從長江中提出一桶水來，必不能叫這桶水爲長江，即用許多桶提盡長江之水——在理論上這是可能的——，則所提出之水仍是桶水而不復成其爲長江。長江之爲長江，就在其勢派上。這勢派就是長江的生命，長江的生命便正在這勢派上，失去了勢派還有什麼是長江呢？論人，論歷史，就正如我們之看長江的勢派一樣，這是藝術的觀察。

同時，歷史不是有機的而是超機的；歷史不但有生命，並且其生命是超乎有機的現象。有機現象雖也有生命是低級的，律例的。如動物是有機的，植物的發展也是有機的。而人類歷史

與其他動物史植物史之不同點就在於牠特殊的文化，是超機的。如果有機現象是可以重演的話，則超機現象決不會重演。

因此，我們就可以說：『人生就是一件藝術品，宇宙也還是一個藝術現象，』於是，我們便曉得，歷史本身就是藝術。因而歷史家『就要以藝術那樣的精神、態度與工作來對付歷史。』（歷史藝術論）

史料，史學與歷史不同：史料的研究是科學的；史學的研究是哲學的；歷史的研究則必是藝術的。史料作爲研究史學與歷史的基點，而史學是對於歷史之意義與法則的理解與看法，至於歷史則必須本身就是藝術品。藝術品之存在，全然出於具有綜合的全體的生命性，以其爲超機的現象，絕非分析的科學方法，及純意義的哲學認識，所能畢其全功也。但史料家搜求之勤，審考之誠篤，其價值幷不下於歷史家，不過不必強稱其所得之史料即爲歷史；因歷史幷不止於史料而已。又，史學家亦有其獨特之系統的原理闡發，對於歷史事實亦能爲貫穿之說明，自身之價值亦足以自視甚高，亦不必強稱其所說者即爲歷史。歷史固原有其生命之成長及進展，當然不必有賴於其他者之充實，其生命始可存在，故歷史家亦必爲一藝術家。三者各各不同，決不可混爲一談，既不可混一，則其努力價值，遂各有千秋，就不必多有所爭論了。

三十一、四、十六、於雙柑園

四　『撒謊的傑作』

——在齊魯大學文學院第一次學術講演——

『蘇格拉底說：言語上的撒謊，不過由模仿心之所覺而生出來的影像，非真正的撒謊，惟有被謊者之心的懵懂，才是真正的撒謊。』

柏拉圖理想國第二章

接收了諸位請求講演之後，正苦於不知要講甚麼，恰巧羅斯福總統在美國海軍日講演的反響中，有這樣一個新聞：『柏林二十八日合衆電訊德某官方稱，羅斯福之演說乃歷史上撒謊之最大傑作。德方某要人對美總統演說問題具有濃厚興趣。據渠對記者談，美總統如非神經失常，即可謂政治上罪犯。』

我於報端讀了這條新聞後，老實說，我才真正感到極『濃厚之興趣』。我倒不因為羅氏之演說關於『獲得德國企圖將南美十四國劃為五個附庸國之祕密地圖』一節有所追求，尤於其真偽問題更不願涉及。我所感到『濃厚興趣』的只是德方稱『羅斯福之演說乃歷史上撒謊之最大傑作』一句話，就此一句話，其價值性在羅氏全篇演說之上。可是我之所謂價值性純是孤立的，主觀的，應離開發言人之動機與用意。因而我立刻抓着這個為題目，想於此有所論列

丁。

羅斯福撒謊與否，我們不得而知，連日報上登載了許多關於這個問題的推測及爭辯，好像事態是很嚴重的樣子。其實卽使是撒謊，若是眞的撒謊的話，我以爲是羅斯福的成功。看樣子羅斯福未必毫無所據，就羅斯福及美國人歷來的作風看，未必撒得來謊，若不是撒謊而是眞實的話，這倒索然寡味了。因爲政爭及兵道就純是撒謊的競賽。撒謊而至於能掀起軒然大波，於自己有所計劃的企圖非常順利的進展，這便是大有爲者的做法了。實在說，古往今來的成功大人物，不管關於那方面的，都是一個撒大謊的人，這倒不僅止於政爭及兵道。不過在政爭及兵道兩方面爲人所公開的承認。關於前者有世界上最著名的馬基雅維尼(Ma chiavilli)霸道(the Prince)一書作證明；關於後者，自然要推我國孫子兵法，所以轟動世界了。

霸道一書中說：『事實告訴了我們成大事業的君主們，很多是食言的，他們不但厭惡嚴格約束之履行，常常以奸計來入他人於陷阱之中。』『使用暴力爲君主之必要，所以他們如獅子，要得勢力；而且要學如狐狸樣的籠絡的狡智。』『富於狡智奸計的君主最能成功』。『我知道某一個君主，常常的拚命說和平與信仰，但是在實際上，他的行爲與他的話完全是正反對的。因爲他若是照他的口去實踐，他的名譽與他的國家，便是一刻鐘也不能維持的。』中國晉書上記載着一般故事說：『晉惠帝爲太子時，和嶠諫武帝曰「季世多僞，而太子尙信，非四海之主。」武帝不從，後惠帝果敗。』這是可以爲霸道一書理論之說明。這霸道一書在歐洲中世紀

未是一個劃時代的思想，是歐洲政治思想史上最重要的一頁。培根(Bacon)批評其特色說：是『在把人們在現實上所為的照樣描寫之點』。俄皇該撒林二世(Cathrine II)說：『馬基雅維尼明確的教了我們以人性與民衆的實情』。只有普魯士菲特烈大帝(Frederick the Great)攻擊他，說「霸道」許不是帝王學而是邪門外道。事實上，這位菲特烈大帝恐怕正是這樣的典型人物罷？

孫子兵法，不必說是軍家之寶典，其言：『兵者詭道也。』誰也無異議。從來不會聽有人說用兵必誠而反詐。宋襄公大約是想以事實來反對這個論調的，史記上這樣記載着：『襄公與楚成王戰於泓，楚人未濟，目夷曰：彼衆我寡，及其未濟擊之，公不聽。已濟，未陳，又曰：可擊，公曰：待其已陳。陳成，宋人擊之，宋師大敗，襄公傷股，國人皆怨公，公曰：君子不困人於阨，不鼓不成列。子魚曰：兵以勝為功，何常言與？必如公言，即奴事之爾，又何戰為？』因而襄公在此泓水一戰，霸權也丟棄了。孫子十三篇始「計」而終「間」，仍以『不戰而勝』為其主要點，因此『兵不厭詐』，詐所以銷兵凶也。這個，我們可以不必評論。這派思想在中國最早，是來之於佐周伐紂而成功空前之偉業的姜太公。太公三略中說：『非計策無以決嫌定疑，非奇譎無以破奸息寇；非陰計無以成功。』

政爭及兵道是提倡撒謊，是不必說的了，遠的不必說。即以此次歐戰之發生與德國之所以抬頭，即全然出於撒謊。德方攻擊羅斯福是撒謊者，我看這個乃是『夫子之自道』。希特勒一

部我的奮鬪，我看就全然是一部撒謊的天書，但他居然逐步實現與逐步成功了。舉例說，第一步驅逐猶太人事件，其理由及宣布於罪狀，就全然是撒謊。譬如說耶穌是猶太人釘死在十字架上的，所以猶太人該驅逐。諸位相信希特勒會是這樣的爲耶穌之忠實信徒嗎？我想假設耶穌今天還在，能夠從新要將耶穌釘死在十字架上的，必然就是這位希特勒。因爲希特勒正在創造他的新宗教，他還不屑於做耶穌，起碼要做上帝。關於這個，美總統羅斯福此次海軍日演說亦特別提說得有，他說：『美政府現獲有納粹之詳細計劃，採其內容，直欲取消今日所有之宗教信仰，無論爲基督教，天主教，回教，佛教等等一律在取消之列，教會之財產，應由德國一律實行沒收，凡十字架及其宗教信仰之標誌，悉在禁止之列。教士一律驅入集中營，今日即有無數勇敢之教士，徒因信賴希特勒以外之上帝致被囚於集中營內，備受虐待之苦……納粹計劃建立一國際性之納粹教會，由納粹政府所派之爪牙分別主持其事，……「我的奮鬪」中所載者，當強迫實行作爲新的聖經；十字架廢除以後，準備改用兩種標誌，即卐字旗與軍刀，而鐵血之神當代仁愛之上帝而爲人類之主宰。』其所以驅逐猶太人之眞因，是在解決德國內部的失業問題，及由嫉妒猶太人之精幹聰明，估去了德國人之生活地位。並且是要法律的保障來公然掠奪猶太人的財產以買好德國人民之擁護熱情。實際上，這種辦法也還是一種對民衆的撒謊。他又說雅利安人種是最優秀的，其他的人類皆屬低劣，居然有說孔子是日爾曼人的，更是一種民族意識之撒謊。尤其是他對於有關各國之衝突交涉，無一不是由撒謊所造成。捷克事件之開始

與結束，通是一篇撒謊的賬目。慕尼黑協定之破壞，致使右稱英國之張伯倫首相，一再雲裏霧裏的飛來飛去後，活活的氣死。都是由於希特勒撒謊之所致。就是蘇德協定，也全然是撒謊的。不然，那裏會致使兩個決不相容的主義民族及執政者，突然的攜手呢？

但是蘇德之忽然宣布戰爭，也還是由於撒謊而來。不過這次撒謊的主動者已不是希特勒而是邱吉爾了。德國赫斯奔英後，邱氏便以爲奇貨可居（據說也由於英國撒謊所騙來的）。於是處處佈疑陣，來一個「以子之矛，攻子之盾。」先行召回英國駐蘇大使有所訓示，復又申明此種意義內容，已通知美國，議會一再質問，均予以含糊不答，好像其間有絕大轉變之陰謀。一方面又使德國懷疑英將藉美聯蘇以抗德；一方面又使蘇懷疑德將與英媾和而對蘇；此疑彼猜，都想先發制人，於是蘇德戰爭乃終於不免提早出演矣。這一來，最快活上算的當然是英國。邱吉爾好像確知道蘇德必然開戰似的，一等到蘇德宣布開戰時，其胸有成竹的援蘇講演便堂堂正正地發表出來了。其計已售之快活情形不覺溢於言表，這也是一個撒謊結果的戰爭，并非必然立刻要戰的事實。

在每個國家裏所謂的政黨之爭的宣言，及其政綱政策之宣布，與對於敵人之中傷，競賽演說等，多半又是撒謊。實際上又另是一回事。因爲一般人都是用耳不用目的，只圖煽動時的滿足，選舉票已投去後，又還是喜歡聽撒謊的宣傳了。因此在近代政治，宣傳是政黨最重要的一件生命工作。換言之，工作雖好，要是不宣傳或宣傳術低劣時都是不可以的。王充說過：「俗

人好奇，不奇言不用也。故譽人不增其美，則聞者不快其意，毀人不益其惡，則聽者不愜其心。』這就是莊子說的：『兩善必多溢善之言，兩惡必多溢惡之言。』所謂『奇言』及『溢』，當然都是撒謊。撒謊居然是俗人所要求而然的。這樣，則不撒謊或不善於撒謊者，當然就失敗於民衆之前了。民衆之喜歡聽撒謊，等於小孩子之喜歡聽『熊家婆』的故事與蘇東坡之喜歡聽人說鬼一樣。明知撒謊，但撒謊的話總是悅耳的，於是政治家就必然是長於撒謊了。撒謊促成爲政治家乃至於政客的特質。希臘古代詭辯派(Sophists)的學者們便提倡政治家首先要練習雄辯術及專學修辭美文學；惟有這樣方能長於撒謊而獲得成功。況且還有爲善意立教而以撒謊爲必要的，如三國蜀志謂龐統『好人倫，勤於長養，每所稱述，多過其才，時人怪而問之，統答曰：「當今天下大亂，雅道陵遲，善人少而惡人多，方欲興風俗，長道業，不美其譚，卽聲名不足慕企，不足慕企，而爲善者少矣。今拔十失五，猶得其半，而可以崇邁世教，使有志自勵，不亦可乎？」』

中國政治上之撒謊，好像還是古已有之的。據韓非子說林記述：『湯以伐桀，而恐天下言已爲貪也，因乃讓天下於務光，而恐務光之受之也，乃使人說務光曰：「湯弒君而欲傳惡聲於子，故讓天下於子，」務光因是投於河。』據說堯舜禹之禪讓也不免於用撒謊之方法奪來的。撒謊之最顯著而極有名的，無過於左傳上所載的：鄭武公欲伐胡，乃先以女妻胡君，并詢羣臣誰可伐者？大夫關其思乃謂胡可伐，武公大怒曰：「胡兄弟之國，豈可言伐？」幷戮其思，胡

因不防，遂爲鄭所襲。後來到戰國時代所謂縱橫家者流的政客與外交術，全然就專努力於撒謊一方面。蘇秦不必說是以撒謊而佩六國相印的。便是張儀，卽是一位絕好的撒謊專家，因受辱打而問妻以舌尚在否？這當然是靠有這根舌頭之撒謊而取卿相之位。其爲秦破齊楚之盟詐楚以商餘六百里之地，結果只承認說過六里地，這種撒謊的事實太露骨了。可是他成了功。孟子說他們是『以順爲正』的人物，當然指其撒謊而言。一部中國政治史充滿的就是撒謊，成功失敗均以此爲衡。篝火狐鳴，不消說是撒謊。漢高祖更是一個善於撒謊的皇帝，從他的出身，一直到他取天下，無處不充滿撒謊的成分。韓信雖厲害，也爲他的撒謊捉着與殺死。可見做中國的皇帝都是以撒謊起家的。撒謊的功用，非常有效，所以曹操行軍，望梅可以止渴了。這樣的史事太多不能列舉，這當然不限於中國。安瑪斯（H. Thomas）著人類的故事（The Story of Human Kind）於其第一章中說：『歷史上第一次帝王，都不是什麼神權的創造，而是靠他們的狡黠奪來的，奪來以後偏要說自己是天之子或神所派遣，當然是在撒謊，不全然單是帝王之類，所有的政治家都是一樣的。在西洋名聞百代的大英雄大政治家，如拿破崙，俾斯麥，凱撒等等，均是撒謊大家。拿翁一生不曾說一句眞話，俾翁的治術，就在撒謊，凱撒的登極就立足於撒謊。

抛開軍事政治等實際動作不言，我以爲人類文化之起源就起於撒謊。因此所有人類的歷史，宗教，文學，科學，哲學都是由撒謊發生，便是發生後也還是撒謊的。那末，也可以說人

類文化之發展，也就是撒謊的過程！

在我想，上帝之造宇宙及造人類也就是一位了不起的撒謊大家。既有宇宙，何以會有世界末日？既有人生何以又要人死？既造樂園就不該造智菓；既造人就不該造蛇；蛇是教壞了人，人是吃了智菓，這樣人就要該勞苦一生嗎？既勞苦一生，結果也是死，我們的『天父上帝』眞太會撒謊了！

宇宙及人類既是由上帝之撒謊而來，則宇宙間有何事物不是撒謊所構成的呢？佛家所謂現實是幻影，大約就是看淸了這個撒謊的事實。可是，在事實上，所有的宗教的發生及教義，又鮮有不是撒謊的，難道你眞以爲摩西在西奈山上親受了上帝的十誡嗎？耶穌果然是上帝的親生子而爲童貞女馬利亞所生下來的嗎？釋迦牟尼果然是歸了西方極樂世界嗎？謨罕默德是眞的受了神的啓示而來教訓世人的嗎？這世界上許多民族，許多宗教，各說不同，均欲奉自己之神而征服他人的信仰，不消說，都是要從人的性靈上去作一度長脚競賽的撒謊。妥瑪斯也說過：『最初的上帝，必是人造的，照他自己的幻像造成了上帝的幻像，然後又作繭自縛的屈服於幻像之前。』但這中間惟有高明的撒謊者就成了世界之最大的宗教。最大的宗教，就是對他的撒謊，要有堅強信仰之精神，所以宗教家之可佩服，不在其原始之教義，而在其爲信仰而實行之精神。

所謂思想家，尤其是些偉大的撒謊家。不管是希臘思想，印度思想，先秦思想，其間各家

各派都是想以自己的說法而得天下的。以先秦思想作例來說，楊朱的爲我是正確的嗎？墨子的兼愛是正確的呢？抑或是儒家的等差愛才是正確的呢？此外還有很多不同的家數，難道只是一家才算是正確的嗎？其餘都是錯誤的嗎？不必說，都是撒謊家。在中國最得勢的儒家其言必稱堯舜，而堯舜爲何許人？時代實況如何？無怪有人謂之爲托古改制。『托古改制』的內容，明明是撒謊。

人類文化的本身，老實說就是撒謊。文化是由於人類之後天的學習，所謂學習就是要離去生物的本能生活而發展出文化生活來，『文』字就是釋爲『僞』字，文化二字就可釋爲『僞裝』二字。僞裝的人生當然不是眞實的人生，不是眞實的人生，方是所謂的文化人類。古人說『直情逕行者，禽獸之道也。』禽獸之道是走不通的，因而就發生人類的教育，所謂教育就教爲僞裝的人，不要爲『直情逕行』的人，這樣的一個撒謊，於是就撒出『人爲萬物之靈』了！文明人是高等的人類了！實質上文化問題就是僞裝問題，研究某種文化，就是研究某種僞裝，僞裝的研究，就是撒謊的研究。

就不必根本上去探討問題，姑假定人生就是眞實，而眞實的事跡假若傳說於人的口中，或筆之於史册上，又將成爲撒謊的了。何況許多歷史家，並不全然要寫眞事實，大都是順自己的興趣與主觀去寫歷史，中國最早的歷史是孔子的春秋，而春秋之作，據說是在『寓褒貶，別善惡，』使『亂臣賊子懼』的，并非全然爲的歷史，因此復有所謂的『三傳』了。其次如太史公

史記，亦不是為史而寫史，據他自己說是在『究天人之故，通昔今之變，成一家之言。』一家之言，當然不是客觀的歷史，並且他有借酒消愁之意，所以其史例多有不合。司馬光資治通鑑，更是照文生義可以了解的，當然也非客觀之史。寫史的人也絕無客觀的，或者為老虎寫史可以客觀，但若於老虎有所好惡，或者為虎咬過一口後，也不會客觀了。主觀感情的歷史，免不了是撒謊的。因而我曾經於著歷史藝術論時特別討論過『歷史也還是撒謊』的一句話。盛勒洛爾（F. von Schlegel）也說過：『歷史家是一個面對着過去的事實的預言家。』大多數歷史家未必都是在誠心的撒謊，可是在事實上有時還不得不撒謊的；有時或是故意的要撒謊；有時是一種推測的撒謊。

我們曾經聽說德人克涉林（Keyserling）編著一書曰婚姻問題，邀請各國學者發表意見討論，英人蕭伯納（Bernard Shaw）回信說：『凡人有太太在世時，對於婚姻問題不會發表眞意見的。』這雖是說笑話，寫歷史的人恐怕都是這樣的，所以信史就不易發見了。這是說不得不撒謊的。

其次，如周人記載的殷紂，至為窮凶極惡，好像曠古以來未有之罪人，孟子便嘆息過：『紂之不善，不如是之甚也。』這個當然由於新起勢力不可少的奪取政權之辯護，其辯護的方法是在若不將敵人說為是凶惡者，難道會說自己的行為是凶惡的嗎？論人之惡，即所以誇己之長，這是論罵人的藝術。』古今中外改朝換代類多如此。威爾斯（H. Wells）著歷史多謠傳

一文中結尾說：『便算歷史的大體記載與事實幷無出入吧！然而，牠裏面敍述各民族偉人的事蹟，總是免不了依着一種目的而加減的，不是毀謗，便是歌功。』這是屬於故意撒謊的例證。

至於推測的撒謊怕最多了。有名的一個明說是推測撒謊的故事，便是蘇東坡於省試時，在刑賞忠厚之至論一篇文字中的歷史引證：『當堯之時，臯陶爲士將殺人，臯陶曰殺之三，堯曰宥之三，』一節。閱卷官大史家歐陽修不知出處，後乃面詢於東坡，東坡回答說：『想像當然耳』！相與大笑。這『想像當然』的歷史寫作，何必限於東坡？整個的歷史恐皆多出於想像，因而歷史必然是藝術的便無疑了。老實說，歷史不是想像當然，難道地層中發掘出來的龜板甲殼之類，能夠自道其詳嗎？

世界上也眞有純屬於撒謊的歷史的，那便是日本史了。日本的前半歷史之靠不住是毫無問題的。卽在大化革新後的日本史乃至日本現實政治，也還屬於撒謊的。說日本天皇是神，居然由神之統治而成一個現代局面，眞是想撒一個漫天大謊！

祇不過，我們並非完全鄙視撒謊，還非常的重視撒謊，只是這個要有所分別。我們所謂的撒謊，要包含有一定的條件。這撒謊的結果，是要使一般人相信，而復發生一種有人生意義價值的預期的效率。在藝術上，希臘神話和沙氏戲曲是百世猶新的。因此，我們對於撒謊，認爲是天才的表現，是有生命的表徵。撒謊是需要『靈士披里純』（Inspiration），低能的人是不會

撒謊的。希特勒作畫匠時，說他作畫需要『煙士披里純』，這才眞是一個可笑的撒謊！

英國文學家王爾德(Wilde)曾經有一部名著曰『撒謊的衰落』(The Decay of Lying)。他說美國人何以不會有偉大的文學創製？他說這是由於華盛頓砍櫻桃樹的一個傳說故事，將靈感窒息了的。他說反對撒謊是阻塞創造本能的一種毒素。

文學家與藝術家是需要撒謊，是差不多不必討論的。在西洋許多偉大的宗教畫家，其作品當然全由於想像而來。卽便是在中國以畫觀音像出名的吳道子，難道世上眞有所謂觀音那樣的一個人嗎？唐玄宗時在大同殿上，一日而畫成三百里的嘉陵江，其想像力之豐富，眞是卓絕千古！西洋的米勒名畫，如晚禱之類，都是來自想像的，但是其感動人則超過於現實，因爲現實中未必有那末高尙的靈魂。老實說，現實都是醜惡的，平凡的，一入於想像界則聖潔化了。人類也就賴此一點不滿意現實，嫌厭現實，所以進化，所以長足的作無窮之進展。虎豹都不肯尊重想像，而滿足有爪牙之現實，所以爲不進化之故吧？因此照像家不及畫家之高貴，當然就在這裏。人總是喜歡聽故事，讀小說，看戲，看電影，誰不知道這都是撒謊的呢？可是總很認眞，認眞而至於爲對方所吸引啼笑從之。譬如電影幕後之扮演佈景一經看過，便知道太過於撒謊了，但是，誰就因此而不看電影呢？還必至於撒謊愈甚，愈能傳得同情，中國的楚辭及紅樓夢等書，其所以能得着最高之評價的，便在他們之會撒謊。尤其是紅樓夢，著者曹雪芹開篇便說：『滿紙荒唐言』。當然是說他在撒謊，而至於第二十八回，賈寶玉撒謊說三百六十兩銀子

配一科凡樂一節，文情並茂，可稱爲『撒謊大觀』！但這就最好，把賈，林，薛，王都在這兒由撒謊[illegible]來，全部充分表演了。讀紅樓夢的人居然有賈派，林派，薛派之分；或自命爲寶玉之多情與黛玉之多愁的確鬧不少，甚至學者們有紅學之名稱，曹雪芹之謊撒，就可謂大成功了。這正如歌德少年維特之煩惱一書出版後，維特式之自殺者就多極了。

哲學家的莊子，就專門喜歡撒謊，是莊周化蝴蝶呢？還是蝴蝶化莊周？中國古代有一個最大的撒謊事件，總無有比於秦始皇時，徐福三千童男女渡海的求不死藥！

馮道說：『吾平生不爲謬語』，大約就只有這位歷事唐，晉，漢，周四姓十三君的馮先生是一個不撒謊的典型！

平心而論，科學的成績也都是由撒謊而成功的。最好的例子是希臘古哲德謨頡利圖（Democritsu）的地球繞日說；亞里士多德(Aristotle)的地球宇宙中心說，這都是毫無科學根據的撒謊，可是不有這種撒謊，如何會有近代天文學說的演進呢？你不必笑亞里士多德『微生物從無生物中產生出來的』學說，你應該曉得這種大胆的假設才產生顯微鏡之發明與微生物的新研究，化學的前身不過是術士騙術中所謂『點金石』(Philosopheis stone) 的玩意兒。中世紀的歐洲大學裏居然有一種科目叫着古星學，可是促進天文學之發展的正是他。

老虎大約是不會撒謊的。古生物恐龍之類尤其是不需要撒謊。

佛家第一戒是『不打謊語』。但是他是主張有撒謊的事實，再則，是不打大謊語，大謊語

是非要不可。

我們之所謂撒謊，不是卑下的，自限的，零碎的一種小偸小竊行爲之撒謊；我們所需要的是能撒漫天之大謊。遠大的，系統的，開展的，具有藝術趣味的一種非凡的天才表現。這個才能謂之曰『撒謊的傑作』。撒謊的傑作，在普通看起來，皆爲絕對之眞理也。

王爾德非常慨嘆於近代文學界『撒謊之衰落』，我則以爲近代中國之一切現象之頹敗亦由於『撒謊之衰落』。學術界的學術空氣尤爲『老實』。而不知惟有撒謊乃能開拓胸襟，增長靈性。信如宋儒張載所言，我們要『爲天地立心，爲生命立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。』其實張載這話就是撒謊，但是『撒謊的傑作』，我們希望大家能夠撒謊，撒謊則思想就有活力。牛頓的地心吸力說及愛因斯坦的相對論，也還是一種撒謊。康德的『無生命令』，究竟是什麼東西呢？還不是一種撒謊？

記着！低能的人是不會撒謊的，能撒謊者必是天才。天才撒謊之產生是民族的新生命，乃至人類新時代的到來！世或有不了解這個撒謊文化說的，這種人恐怕就有點低能。甚或有人還要反對的，這種人恐怕算是人類中最可憐的低能者了。事實上，低能的人，還是最喜歡人撒謊，若非最喜歡人撒謊，他就不會反對我這個說法。因爲我這種說法，還未必是眞正的撒謊。

衛道的先生們，恐怕最反對我這種太露骨的說法了，或許就對於題目也就感到嫌厭。事實

上，衞道的先生們是喜歡撒謊，其不惜存心去撒謊的內容，反而常常非常卑劣，其所以的原因，因他是具着有衞道的苦心。英國羅素（Russell），就曾經說過這樣一件事，他說：『距今一百年前，英國曾有一個哲學家，名叫耶里米邊沁姆（Yereng Bentham）這位哲學家一向是很普遍地被人認爲極端兇惡的人。我直到今日還記得我最初認識到這個人的名字之時的情形，那時我還是一個小孩子，我那時看到的是那位蘇尼斯密斯（Sydney Smith）氏的一篇小說與這位哲學者的文章，其中有一句話，大旨是說：邊沁姆氏以爲人們應該拿他們的死去的祖母來做湯吃。這樣的一種習慣，在我看來，似乎從道德上和食味上說，都不是可愛慕的，因此我之對於邊沁姆氏也就從此不懷好感。再過了很長久的時間，我才發見書上述的一句話實在是一句鹵莽的謊言。這樣的謊言，正是那些搭着尊貴上流的架子的先生們常常爲着苦心衞道，而不惜存心去說的。』（見羅素著懷疑集（Sceptical Essays）第九章）

這次德國人罵羅斯福的演說爲『歷史上撒謊之最大傑作』，我想其所指的事實即使是撒謊，也未必是最大的傑作，其最大的傑作，恐怕還是上帝所造人類這個東西罷！

總之，撒謊是帶着創作性的，因襲的事實不得謂之爲撒謊。事實上，平凡的撒謊，也不會有人相信的；令人可以相信的撒謊，大約也不很平凡。要是有人怕因此名詞去提倡而有流弊及危險性，這太杞人憂天了。因爲低能者根本不會撒謊，會撒謊者就不待你之提倡，天才家之撒謊必有其意義及內容，也非庸俗之可比，更毋容偲偲過慮。新酒不能再裝舊瓶了，所以我們坦

然無疑的提倡撒謊。謝謝諸位今晚上來聽我的演講，要是有創作性的話，也怕是撒謊的吧？但不必是「撒謊的傑作」。

三十年十一月四日晚七時講

五　歷史之超機的演進

歷史必然是藝術的，正如人生是藝術的一樣。因爲歷史是超機性的延展，決無重演之可能，所以祇能由傳說之暗示方面去加以描繪，而欲固定的再將歷史用計算的方法去重建起來，這是絕對不可能的事。房龍（Von Leon）說得好『不幸歷史一點不像數學。你解答數題的時候，你從「A」到「B」，從「B」到「C」，從「C」到「D」，這樣下去。歷史卻相反，從「A」卻跳到「Z」，於是回到「F」，接着是「M」，對淸楚和秩序沒有甚麼明顯的注意。這是一個很好的理由，歷史不準準確確是一種科學。歷史述人類的故事，多數人不顧照乘法表的規律和準確行動，不論我們要怎樣改變他們的性質，沒有兩個人曾做過完全相同的一件事，沒有兩個人腦會達到完完全全相同的結論。』（見所著古代人類 Ancient man）

『歷史不準準確確是一種科學』，所以便不能用科學方法去整理他，或發現他。因爲『科學的研究幷不能獲得關於事物的內性的智識，（用 Edington 語）何況歷史是人類生命錯綜複雜的繁演，科學方法絕對無從施其伎倆，否則，便只獲得許多死印象，全然不是歷史的事實。這正如柏格森（Bergson）引以爲憂的，是就如活動影片結合許多靜止的碎片而成，竟把生活的持續性以及靈魂的精神性，遺漏在外了。

法國思想家，古爾諾（Cournot）更說得好，『假使科學的發現不是依次相承的，我們只能寫出牠們的年表，寫不出牠們的歷史，假設牠們有固定的秩序，我們只須給牠一個進步的公式便夠了，更不必有甚麼歷史。』

不過古爾諾雖反對歷史是科學，而却主張歷史是哲學，他以爲歷史應該是種解釋的學問，『在歷史中找定律，只是徒然，還是很對的。實際上歷史現象之間不能有數的關係，至於原因的探討，尤其是困難，原因總是兼含着前因後應的關係，歷史哲學求事變的理由，甚於求事變的原因。』（見黎東方譯瑪亨利著歷史之科學與哲學第四章）

實際上，歷史也不是種解釋的學問，而所謂歷史哲學只在求事變的理由，亦還未能眞切明瞭歷史之性質。因爲歷史所能給予人們的不是『報告錄』（Information）而是一種『喚起作用』（Evocation）。他顯示於人們的是人生含蘊的一種放射性，錯綜複雜，純然成爲一種超機的發展，只能體味，只能感覺，只能『感情移入』的將自己活在對象之中，在對象中去發現自己；或者是將對象融合在自己的體中，再由自己的體內去認識對象。事變的理由是不必須，或不必要的。許多歷史上之事變理由，大概都是後來所加上去的，大多數的理由都不會是引起原來事變的，許多事變的發生，都是無理由可說。偶然的湊合，每爲事變之所由來，但是并不能追尋其理由。理由都是有作用者所向機製造的，或者爲事變之結果說明。故人生的眞象及歷史的再造，純然是要靠人類純熟之心靈去發現。這正如欣賞藝術品，應該是讀者具有作者在當時

創作時的心境一樣。因此歷史必然是藝術的，科學的固然是不足論歷史，哲學的歷史見地又何嘗可以存在呢？

不過哲學與藝術有許多糾纏的地方，甚而在廣義的說起來，藝術的也是哲學的，事實上，兩者的領域仍然有其明確的區別，像哲學那樣若必很深濟的體味，真實的人生時，大約也就止於表皮問題之解答而已。理性哲學家康德(Kant)就說過，理性是不完全的，不配從人類中接納天堂與烏托邦的犧牲。

關於這點，威爾杜蘭(Will Durant)於其哲學的殿堂(The Mansions of Philosophy)中有一節很透闢的話，他說：『哲學對於藝術，懷抱一種祕密的嫉視；他嫉視藝術，因後者具有一種創制美的熱情。哲學的情歡，不是科學，及是藝術，唯獨藝術方能像她自己一樣，佔據文人雅士的心意。智慧的人會對藝術降服，承認尋求眞理，不若崇拜美麗更爲合算。因爲眞理是如此的曖昧，如此的不可接近，雖用盡全力，亦不能觸過她的衣緣，而美呢，明知自己必死亡，但仍歡迎，幷報償我們的敬意。唯其如此，所以哲學只能研究美，而藝術却能尊敬美，幷創造美；藝術可於戀愛的眞切處體認美，可於建築的巍峨中體認美；可於雕刻的形體中體認美；可於顏色的溫熱中，字句的節奏中與甜密的聲音中體認美。但是哲學呢？眞可憐啊？只能認識美的問題。美何自來？具何意義？繫於形體的本身？抑繫於吾人之心的熱望？……』

所以歷史必是藝術的，若欲於此之外而再要求助於任何具體的物質之決定時，那就眞可謂

之曰：『品斯下矣』！是更不足說的。

像中國楊朱那種歷史觀，就頗近於『歷史藝術論』的認識。他說：『太古之事滅矣，孰誌之哉？三皇之世，若存若亡，五帝之事，若覺若夢，三王之事，或隱或現，億不識一。當身之世，或聞或見，萬不識一。目前之事，或存或廢，千不識一。太古至於今日，年數因不可勝記，但伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。』（見列子楊朱篇）這若存若亡，若覺若夢，或隱或現，或聞或見，或存或廢的各種事實，若必然要離去歷史藝術論的看法去把握牠或解釋他，都是會失敗的。因為這許多于遲速之間都消滅了的史事，不是億不識一，便是萬不識一，或千不識一，而你偏要想用呆滯的科學方法或觀念系統下的哲學理解去全部重建出來，這是絕對的不可能。所以我們只有看重史事傳說的暗示，即用『感情移入』法，歷史便可復活了。

因為歷史不僅不是數字，而且也不是自然現象之一環，牠有獨特的智慧生命之存在，非絕對要根由自然法則而活動。單純的由生死興衰的表象而判為自然法則之所使然，未免將歷史太簡單化了。若必如此，則歷史必純為定命的發展，就用不着歷史學之內生命的研究。人類歷史還不僅只於不是自然現象之一環，而且還不能溜滯於一般生物現象之全部解釋。人雖是生物的，而且其文化之發展也胎息於生物之生存現象而來，但人之所以為人，就在其不全然為一般生物生活形態所控制與命定。人是有後天文化的學習，文化學習的發展，絕對不是公式主義

的重演。卽使以其普通生物生活而論，在文化心靈之必要轉變時，他可以一反生物生活方式而來一個絕對差異的文化人類的生活形態。赫胥黎（Huxley）說得好：『人類所執行的工作，不是順從自然，乃是反叛自然。人類所謂合乎倫理的事業，就是要反自然之方法而行。』比如說，生物性是『飢則食』的，而人類中居然有極飢的時候，『不吃嗟來食』的人，又比如說，生物性是『寒則衣』的，而人類中又居然有在冷死之前，還有推衣及人的『羊左之交』；其他如『餓死首陽』，以及『田橫五百之死』，種種反生物性生活的行爲，皆不是生物形態的。任何生物都是好生惡死，不管在任何艱苦之下，設若有一綫可生之機，總必然要爲生存而奮鬬。文天祥是可以生存下去的，而且還可以仍舊爲承相的爵位而生存，但他似乎就很喜歡死，但其死之喜歡是文化性的，而非生物性的，其衣帶贊云：『孔曰成仁，孟曰取義，惟其義盡，所以仁至，讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。』『讀聖賢書，所學何事？』便充份說明文化之後學習。所謂『成仁』，所謂『取義』，就是人類特有的生命內容之結果。便是這個『愧』字，不是簡單語言文字之解釋所能符合其內容，是一個超機的生命內容之顫動的表徵。

若再進一步而論，大發明家愛迪生（Edison），不肯在其臨死之前而停止其研究思索之生涯；康德（Kant），竟於兩次放棄戀愛機會後，便就決定終身不再婚娶，這些皆不是淺嘗輒止的皮肉論所可推斷其所以然。要是說法國人都是怯懦，貞德（Jeanne d'Are）女傑之產生，不免要

看爲是一個奇踪。像莎士比亞(Shakspear)那樣蠢笨平凡的一生，怎樣會有那麼聰明容智之豐富內容的各種偉大不朽的戲曲呢？機械論者於此必大感恐慌了！必然以爲是不會有的事！事實上，人類現象中，其奇奇怪怪出乎意表之事，是所在皆有的。這正如斯賓塞(Spencer)所言，除去可思擬的一部份世界，還有一部分便是不可思擬的世界。若說『五百年必有王者興』是歷史的定律，那麼應該在多少年後就又該產生一個孔子呢？三國演義之『話說天下大事，分久必合，合久必分，』要是成爲歷史重演的鉄證的話，分合的出現姿態，每次都純是一樣的麼？像這樣的論證果然可以成立，那末，也便可以施之於每人每日必有三餐的生活方式了。實際上，在一般物中，嚴格說起來，就是有機現象也不會爲『歷史之重演』的。『試看流蘇鷸(Ruffs)，差不多沒有兩個相像的。人類中兩兄弟往往彼此大不相似，我們慣用一句語來形像東西相像，就是『兩粒豆那樣一般無二』，那曉得，一粒豆可以長成一個偉丈夫，另外一粒，也許祇長得一個侏儒就算了。德國哲學家洛澤教授(Prof. Lotze)說，來頓博物院(Leiden museum)裏藏了差不多二百隻[illegible](common buzzard 鳶鷹)簡直找不出兩隻一個樣的。我們曉得，有些複珊瑚，一枝一枝的珊瑚蟲個體都不盡相同，一枝上一個樣，所以生物本身以內，就是變化的泉源，不過生物變異有內外之分。內變異乃是天生的，外變異卻跟環境，習性，食物等而起，我們所謂變異(Variation)或偶變(Mutation)，乃指內變異而言。內變異又叫『本原變異』(Intrinsic differences)(見湯姆遜著進化福音第三章)，行屍論者却愛以

表面的行動代表人類的靈性，殊不知哭者未必是傷心，笑者未必快活；沉默者未必不能言，多言者未必有理論；若只就其一端而肯定其全部，當然是一種很冒險的武斷，『一葉落而知天下皆秋』，『一滴水而知大海之鹹』，誠然是自然現象的必有推斷，但施之於靈性的人類，則無往而不有所失，此正所謂『畫虎畫皮難畫骨，知人知面不知心』是也。『人心之不同如其面焉』，實是很精當的話。尤其是辨證論者隨時有的錯誤，卽是以爲『物極必反』。如以『月暈而風』，『礎潤而雨』的自然法則來說，朱買臣呂蒙正固然因苦讀濟修而有發跡的一天，終於貧困而死亡的，朱呂之流，恐怕還是佔絕對的大多數。要是『造物忌盈』的話甚爲正確，則『多福多壽多男子』的郭子儀，應該像嚴嵩那樣下場爲合理。乃不知人事現象至極複雜，絕對不可一概而論。秦漢均可以從惡劣的環境下而統一中原，蜀漢則始終困守四川而不能出岐山一步，因爲歷史事實太不能跡象論了。這正如史家歐陽修所嘆的『嗚呼，盛衰之理，雖曰天命，豈非人事哉！』實際上，人事問題，眞不可以天命論。

歷史的發展純是超機現象，我之所謂超機現象，還不能簡單的僅僅解釋爲高等的有機現象，而正確的說明，應是超絕於有機現象自成爲一種文化的生命現象，宇宙間可分大別之爲三種現象：卽無機現象，有機現象與超機現象是也。無機現象所指定者爲山川日月，沙石金屬之類，有機現象所指定者爲動植物之屬；要於動物界裂分出萬物之靈的人類，因其有不同於一般生物的文化事實，這便另稱之爲超機現象；若必強將有文化的人類也列入有機現象，則

礦物之屬也還是有機的，因爲沙石也有生長性，而金屬物也還有銳敏的感覺，與顯著的疲勞性。

在呂明（Le Bon）物質進化論（The Evolution of Matter）一書中可以發現如下的記載：

『印度物理學家波斯(Sir Jagadis Chandra Bose)曾示我們以金屬的疲勞（Fatigue in matals)，金屬經過一定時期的反對，卽不能繼續發生常態的反應了，此時如給以相當的休息，疲勢當可以退去，幷謂金屬的感覺性亦頗銳敏，可以感受興奮，壓抑與毒汁三者，同此試驗，曾於三個洲上重複試行，結果甚爲圓滿。』

假設金屬也還能同於動植物的感覺，則謂其爲有機現象便沒有甚麼不可以，故所以要嚴格的分別起來，礦物之類的東西究竟不如動植物那樣更顯著的生命過程，仍當列爲無機現象中，而人呢？其生命現象也不全然同於動植物之單純的表現，另外還有其純熟的心靈之高度發展，所以也不能僅視爲有機現象。人類就當突出有機現象而自成爲其超機的文化現象了。

比如說，尼采(Friedrich Nietzsche)的名言：『有很多人不能成爲思想家，祇因他的記性太好了。』驟聞之覺得這話不通，至少是一句怪話，但細細想來有至理存在，這樣的至理，便是超機的文化現象。〔發明之王愛迪生(Edison)就是記性最壞的人，有一次連自己的名字都記不起來。〕

要說人類有前途的話，就因爲他有不同於一般生物之歷史演進，在原人之初，人類與生物之生存現象無異，自從他由『弱』的關係突出了一般生物範圍以後，他便不肯再囚於生物現象的範圍之中，而發展出人類私有的獨特之歷史了。這種突出的開始，便是有機界與超機界的分水嶺。『有機的進化乃是物種的連續，自然變化的過程，他所取的方向有一定，他所經的步驟乃一一相挨。』（見 J. A. Thomson; 'The Gospel of Evolution 第二章）而超機的進化，則含有意志心靈的轉動不必是一定的方向，可以有種種不同的臨時變遷。因爲人類既會運用概念推理，就會憑藉着觀念來控制行爲，他并不如一般生物之靠自然的演變，而是可以因社會遺產之累積，與社會遺傳之增厚，產生一種非生活的突變現象。湯姆遜就說過：『從今以後，我們若是能夠實行什麼優生主義，「優藝主義」(Eutechnices)，「理想主義」，「優心主義」(Eupsychics)，我們多少可以操縱我們自己的進化途徑，這就是將來人類演進的趨向。』超機現象的開始，雖仍由生物本能供之爲發展的基礎，但因其發展以後，其基礎的柱石，已經不能代表其後之建築物任何一部分，同時此種建築物的物性，當然與其基礎有所差異。而建築的構造又純由一種獨物的情況隨時轉移，所以人類的歷史完全是超機現象。這超機現象之最大根由，就是指的前邊所說的「社會遺產」與「社會遺傳」。所謂社會遺產，狹義的說卽爲社會上多年所遺留下的有形的物質文明之建設，而社會遺傳，則包涵着人類久遠的語言，觀念，傳說，藝術，文物，宗教，風俗等等，這些演進的性質，絕對與有機現象不同。故此種超機現

象的進化，也可以叫着社會進化，或曰文化之生命的進化。我則以爲最好是叫着超機進化。超機進化與有機進化有何種不同？湯姆遜曾解答過這個問題說：『社會進化和有機進化不同的地方在那裏？人類和其餘動物相離異。人類所以與其他生物不同，爲的是會說話，會運用道義觀念(就是理性)，有自我意識，有歷史知覺，人類對於過去未來能夠想得更進一步。人類心裏構成一種概念的意志，不像有些靈敏獸類只會感到一個逼眞的心像而已。在人類以下動物，不問怎樣聰明，頂多也只不過微示一點通義觀念而已。動物沒有能夠發表意見的，就是鸚鵡也不能說一句整話，動物雖然有許多德性，但是我們不能說動物曉得什麼叫做是非善惡，動物只有倫理行爲的原料，他們不會想出行爲規範，然後再照着做，所謂倫理的行爲又算品行，乃爲動物界所無，連我們人類做事也不一定時時處處能夠得上這個程度，人類有時只配夠得理知，而不配夠得到行爲，而不配夠到品行；不過人類總有這種力量或潛勢力，要做人的品行，馬上就可以做出來。』（進化福音第六章）因其爲超機現象，所以人類才有前途之可言，否則必如斯賓格勒(spenglar)之循環與亡論，人類之前途發展便有限，有限的人類前途之過程的歷史，實在可以說，便只是一種假想的論調，兼以人類文化雖爲循『智識線』(Wise Line)的前途，但其積智的結果，人類若還永遠停滯於純智的生涯，這就必然爲鬥智的毀滅，或極智的沉淪，遂不能自救自拔而自速其亡；當然也容易淊溺於階段的命定論。人類就好在其於積智之後，而有『慧』的產生，慧力的表現人類就永生了！人類的歷史就作無限制之發展，因爲人類由『弱』

而生長的時候，就是靠『智力』來奮鬬，由智力的奮鬬，方能闖出人類今天的地位，這『智力』的奮鬬便含有一種產生殺之機，但人類既已藉智力而殺出了今天這個血路，要是人類長久踏着這個血路前進，不必說，人類便終於要因智力而寂滅，人類靠着智力之歷程：其第一步是與自然環境鬬爭；第二步便與生物環境鬬爭；第三步便與社會環境鬬爭，與社會環境鬬爭到最激烈時便是人類自相殘殺，殺到冤冤不可解時，只有同歸於盡。因此在我們先秦時，老子便站出來高呼去智若愚了。老子高唱『絕經棄智，民制百倍』的話，有深理存乎其中；因他已冷眼看見人類鬬智的結果，只有兩敗俱傷，唯有大智若愚，然後可以共同存在。但人類只有由愚而智的，去智若愚的辦法是絕對不可能，我們以爲惟有發展『慧力』，便可以免去『智力』的毀滅。積智之至謂之慧。智是有生殺性的，惟有慧是在智之後而發生的一種和善的凜悟。因智者只看見要生存的必要故鬬；而慧者則看透了生存的平淡，故和。『必要』爲『近視』，平淡屬於『遠瞻』。曾國藩說：『人我之間須看得平，功名之間須看得淡，』這種看法是眼光遠大的慧者之所具，所以對於事事就和善起來了。和善的心境之流露及其生活形態，不僅不是生物的，并且也離開世俗的人性，這個須爲純真十全的人類文化的超機現象了。（參觀拙著社會哲學中人類的逃避文化一篇，中國於智慧的討論，於此可以互相發明）

人類歷史的過程是超機現象的，人類歷史的前途更是屬於超機現象的演進，超機現象的人類歷史，就是隸於藝術境界，故我所說歷史必然是藝術的，就是因爲惟有藝術的看法及

藝術的態度，方可以認清超機現象的人類歷史；歷史之超機的演進，也就必然是歷史藝術的了。

民國三十一年雙十節於成都雙柑園

六　歷史與小說

我是主張『歷史藝術論』的，設若要以小說的手法去寫歷史的事實，這正是『歷史藝術論』的流派。平心而論，要是眞能使歷史小說化，這正是歷史敍述的成功，而不是歷史本身的失敗。左丘明的左傳，以及司馬遷的史記，其生動感人處，不是小說化了的是甚麼？譬如說項羽本紀中『鴻門宴』一段，有聲有色，正是一篇很好的短篇小說。孟子一書中最令人不易忘記的，恐怕無過於『齊人有一妻一妾』一段，你看他娓娓來，用『蚤起施從良人之所之』，又寫『良人未知也，施施從外來。』第一個『施』字是『斜起走』的意思，因怕良人發覺其在後跟隨；第二次是『施施』兩字，故作喜悅，還想有所掩飾的狀態；這都是運用藝術手腕之小說的寫法，所以活潑，生動，有意趣。可以說這一段是中國短篇小說的始祖。明代賈鳧西木皮鼓詞中就有這末一篇彈詞，甚爲著名。足見小說的力量不僅超越呆板寫法的古史，連聖經賢傳也較之減色，因爲孟子之爲孟子，決不在於『齊人妻妾』一章書也。

我常常愛說：中國歷史上，到今天而有浪得虛聲，名過其實的人，莫過於所謂武聖人的關夫子了。以正史記載而論，關羽不過是一個矜才使氣的硬漢子，值得佩服的地方固然有，但不必是第一人。但他居然祭祠遍天下，崇高的地方，歷史上還無人可與之比擬。事實上這是謬

誤，至少是不正確的。中國歷史上像他這樣的忠臣義士，車載斗量，不可勝數，若要就他破壞連吳政策之一事看起來，關羽這種誤國行爲，退功不抵過。至低限度，岳武穆就不會有此陋弊。可是，關岳雖已同稱武聖，而在民間，岳究不及關，此其故，就因爲精忠說岳傳不及三國演義爲佳也。三國演義這部小說是製造關聖偶像的唯一主力。也可以說，關夫子之爲關夫子乃小說的功勞。小說影響之超越於正史，於茲可見。這種影響之巨，便是他的價值。

宋江在正史中算得甚麼東西？寥寥數字的記載，還不敵唐之黃巢，及明末之李闖王張獻忠，可是因施耐庵取以爲寫水滸的材料，於是梁山泊英雄的威名，便普遍於全國人，乃至於婦孺之間，就是一個莫須有之黑旋風花和尚的聲名，也還不是文天祥史可法的忠義之氣所能及的。小說之功效，眞正大也哉！

舉子作史論，偶及小說故事被黜，以爲不見經傳；但經傳所記之事，又甚晦澀，所以『學若』二字，乃使後人千言萬語考釋不休，竟居然以爲有功聖道；事實上毫無來由。不知道這是甚麼功？這是，甚麼聖道？天下不平之事，實無過於此！

話雖如此說，一般人還是以爲歷史還是歷史，小說還是小說；但不知小說在整個人類中的威力，決非正統派的史書所能及其萬一。讀通鑑而能如讀紅樓夢水滸之津津有味的人，恐怕就很少。近來鬧紅學的人，就所在皆有，就不會聽見有若干通鑑專家。司馬光畢秋帆的名字，便不及曹雪芹施耐庵之聲譽來得響亮。就以世界上來說，有誰能夠隨便舉出幾個史家的名字呢？像

西洋史學之父的希羅多德（Hurodatus），以著羅馬史顯名的英史家季朋（Gibbon）等，那裏會及大仲馬、莫泊桑、托爾斯泰等小說家爲舉世所能道其名呢？一部紅樓夢，可以隨時製造出真正的賈寶玉林黛玉；一部二十四史偏不能教訓出幾個近似的周公孔子。正史的威力，實在太不及小說了。小說可以引人如勝，而正史居然叫人沉沉欲睡。司馬光自言其通鑑的成效。這個原因，不知道關心教育的先生們，澈底的考察過沒有？如必再要人『頭懸梁，錐刺股』的用苦功方爲做學問，而以偷偷的在訓育先生監視之下，臥讀小說爲不是讀書，簡直是犯罪，我看這個歷史教育始終是失敗的！

我們誰都曉得國家之興衰，繫於民族歷史教育之普遍與否？尤其在國難期間要喚醒國魂，復興民族精神，歷史教育非普遍提倡不可。但是我們的國史不是咬文嚼字，便是呆滯古板，不是專講體例，便是考據連篇；求其要像左傳史記那樣富有創作性的描聲繪影，而以復活史實之靈魂的記載之史書，已經不可多得；若再教他有『生命共感』或『情緒共鳴』作用來發現史實就不可能，還欲求其普及平民化，還那裏會辦得到呢？

因此，我倒覺得與其高唱歷史科學之重要，不如普遍的宣講歷史小說了。最好學羅貫中，將一部陳壽的三國志寫成三國演義婦孺都曉得曹操之奸，不及關羽之忠，這就成功了！平心而論，三國演義不過較精忠說岳傳之類的小說好一點而已，在小說中還不能算得上乘。真要小說化的話，一定要將正史中的王冕寫成儒林外史中的王冕，那就非常之活躍。如在人眼中，耳

中、及現時環境中。簡直是一幅美的畫！有生命靈魂的史詩！比諸正史中的王冕傳令人所感染的完全兩樣。

史家馬可黎（Macaulay）就同我們一樣的，主張歷史是要參加文學上的誇張性，他說：『誇張性雖然會多少減少一點確實性，但一定能增加不少的感人之力，雖然誇張性會刪去那些不足輕重的部分，但那有代表性的部分，能雄壯的顯露出來，給與讀者一個永遠不會忘記的印象。』（請參閱拙著歷史藝術論）

所以，我們提倡歷史小說化，要歷史中的人物變成小說中的人物那樣生動。我們也鼓勵以歷史的材料來寫小說，小說雖不盡然是歷史，但能借題發揮，藉他人之酒杯，澆自己胸中之塊壘，也確實是一條寫作小說中的優美途徑。實際上，與其所覓取的寫作材料不高明，反不如在歷史中去找出許多有時代性及豐富意境的史事來予以描寫，定容易成功得多。

哥德（Goethe）之寫浮士德（Faust）正是覓取舊日傳說的材料來予以新創作的，他因之以不朽。像羅曼羅蘭（Roman Raland）最成功的作品，是寫的名音樂家悲多汶（Beethouen）傳，而他們兩個乃在歷史上前後輝映，相得益彰。

人類都容易喚起懷古之幽情的，要是能以古事新寫，必更能使人們格外感動。我是不主張以文學爲宣傳品，可是很自然的因文學的功用而發生宣傳的成效，達到一個高尚的目的，當然也是一件有益的事，像歷史上許多古人古事，均值得人類來重加溫習一遍，因溫習的緣故而能

增加新意識，這也是容易有的事。不過在我們回憶起古人古事時，突然對照了現狀而發生悲苦之感，憤怒之情，激動之念，那是人類懷舊追遠的良好本能，我們當然非常之尊重，寫新小說而採取了舊史事，正有以上各種情況。假若在我們靈感波起，也就顧不了這個是好是壞，有價值無價值，總當努力寫下去。因此，在我看來還是以小說第一，史事第二，實值上，小說或是歷史不都也是藝術的麼？是藝術的話，第一，第二也都無用分了。就看達到了內容有生命充實了沒有？否則卽使寫的是歷史，也是失敗；要是，則寫的小說，我以爲也是歷史。

盛勒格爾 (F. von Schlegal) 不是說過這樣的話麼？他說：『歷史家是一個面對着過去的事實的預言家』。要像我說過的『歷史就是撒謊』。那末高明的小說家正都也是歷史家了。史家威爾斯 (H. G. Wells)，著歷史多謊傳一文，其中有名的話是：『倘若歷史不能捏造是非，許多政治的運動便無由進展，此歷史之所以爲歷史也。』他於其結尾中說：『便算歷史的大體記載與事實無出入吧！然而牠裏面敍述各民族偉人的事蹟，總是免不了依着一種目的而加減的，不是毀謗，便是頌功。』

要是這樣，你何從去分別一種著作，孰是歷史？孰是小說呢？歷史與小說的本質，不也就是二五與一十麼？

歷史與小說的問題，是在：是不是一件藝術品？要眞是藝術的話，你也不必多分心去鑒別孰是小說了。分別是徒勞的，因爲我們正在希望歷史小說化，那末歷史的小說眞是寫得人情入

味而趣極生動時，也就正是歷史了。

難道你眞相信與皇太子魯多爾夫是被人刺死的嗎？希特勒眞正是在爲德國國家救民於水火嗎？日本眞正的統治者是神與天皇嗎？你如何曉得涉氏樂府中的羅密歐與朱麗葉不是眞有其人其事呢？魯迅阿Q正傳的主人翁，難道不是眞有的麼？要是必以雲亭山人的桃花扇，湯顯祖的牡丹亭，王實甫的西湘記爲純屬虛構，這也就大謬不然。西湖女子馮小青讀牡丹亭詩云：『冷雨幽音不可聽，挑燈閑看牡丹亭；人間亦有癡於我，豈獨傷心是小青？』也就證明杜麗娘之外，眞有一個傷心的馮小青。按之眞正情理上，小說傳奇之能夠存在與不朽，正因他是藝術的，也就是人生的，人生的也就不算虛構，當然可以謂之歷史的了。

一般歷史家或許不會全然以我的話爲然，可是眞正的歷史是甚麼？眞正的小說是甚麼？怕也不能於根要上有一個明確的答覆吧？要是以『街談衖語，道聽塗說』爲小說家者流；堯舜禪讓，周公輔成王的事蹟，就說便是眞正的歷史，到了今天，恐誰也不敢再武斷的了。

不過歷史與小說，只能就其表面上去分明，實質上是不必；因爲馮道確是五代史上有數人物；而苟才則爲二十年目睹怪現狀中的假定角色。惟馮道不能全然必定是如此，而苟才則官場中所在皆是。這樣的分別時，當然是歷史與小說不同，這種不同的小說與歷史的本質問題，本質不明，則歷史與小說似乎將永遠的間隔在兩個世界上。永遠的，小說自小說，歷史自歷史，歷史與小說，似乎將永遠並不在一起，這個是完全錯了。今後要是歷史還與小說隔絕的話，歷

史的新生命是永遠不會生長出來的。

在中國的歷史體裁中，本有所謂編年體，紀傳體，紀事本末體。編年體是以年爲主，如春秋通鑑之類；紀傳體是以人爲主，如史紀廿四史中本紀列傳之類；紀事本末體以事爲主，如袁樞通鑑紀事本末，陳邦瞻宋史紀事本末之類。這三種體裁，似乎是各有所長，亦各有所短。如編年體是便於檢查史之月日，但就難於尋覓事之始終；紀傳體是詳於描寫個人，而就疏於概括全體；紀事本末體，因以兼具以上兩體之長，但往往根究事之全部始末，有時不免呆滯穿鑿，不過此三種體裁是循着歷史寫作之進化途程而逐一產生的。所以編年體是最早有的寫作法，這種方法近於流水賬簿，較爲進化的則爲紀傳體，所以各代的正史均一致採用；直至紀事本末體出來，歷史之寫作纔比較完善。所以可議之點，就比較少了；可是也還有短處。我以爲應該更進一步了，這便是我們所說的歷史小說化了。這歷史小說化的進展，我們姑以名之曰小說體。年、人、事，三者之混一而以歷史生命之靈活爲主，大體是偏重於時代，再予以回憶，補寫，插曲之類的點染，那就全部都非常生動了。紅樓，水滸之內容甚爲複雜，但經曹、施諸人運用着藝術手腕之分佈：光、影、聲、色、各得盡其宜，遂成爲一部完整的藝術品。

就單以小說而論，小說幷非就是下品，這在西歐還特別的推重，中國一部小說醉醒石，江東老蟫就這樣於序文中說：『大凡小說之作，可以見當時之制度焉；可以觀風俗之純薄焉，可

以見人心之詭譎焉；於此演說果報，決斷是非，挽幾希之仁心，斷無聊之妄念，場前巷底，婦孺皆知，不較九流為有益乎？』我於講授中國社會史，就想盡量去採用小說中之記載，因其微末瑣碎處正史不取，實際上乃極重要之社會史料。如水滸記宋江被綁赴殺場之裝束排場，即非宋代遺規，也是明時實況，正史上何從去找呢？所以就小說而言小說，小說亦史也。至少是蘊藏着有豐富的史料，即以此點而論，正史是寫不出來的，惟有小說可以汪洋自恣，任意描繪。以此而寫歷史，歷史不就有了新生命了嗎？所以我要在歷史體裁中提倡一個新興命名曰『小說體』。

在中國當異族入主中原的時候，本有一個打破史例的傳記文學體之發生，如程敏政的宋遺民錄及全祖望（謝山）的鮚埼亭集，乃為其中最顯著的。宋遺民錄簡直就是一段一段的筆記小說，令人讀起來，已經不在讀甚麼史書似的了。尤以鮚埼亭集是在專門『博考、野史、旁及家乘，作為碑銘志傳，纏綿惻愴，有變徵音。』（見楊鐘羲雪橋詩話）其集中傳記文字之不拘體例，任情奔放，全在以記載明末里民之死難者為中心，這種前無古人的史傳文字，後來梁任公於中國近三百年學術史中便說：『若問我對於古今人文集最愛讀某家，我必舉鮚埼亭為第一部了！』任公并說：『謝山性情極純厚，而品格極方峻，所作文字，隨處能表現他的全人格，讀起來令人興奮。……他最樂道晚明仗節死義之士與夫抗志高踏不事異姓者，真是「其心好之，不啻若自其口出。」試看他關於錢忠介，張蒼水，黃梨洲，王完勛……諸人的記述，從他

們立身大節起。乃至於瑣碎之遺言佚事，有得必錄，至再至三，像很怕先輩留下的苦心芳蹤，從他手裏頭丟掉了[六]。他所作南明諸賢之碑誌記傳等，眞可謂情深文明；其文能曲折盡情，使讀者自然會起同感，所以晚清革命家，受他暗示不少。」宋遺民錄雖無如是之瑣碎詳細，但其文體，同樣的不是過去史例裏邊尋找得出來的。這個在那時本來就已有一種變的趨勢，但是竟爲古人義例，作史體制所限，結果，仍舊產生一批明史，明紀，金史紀事本末，續資治通鑑，清史稿，新元史之類的編年紀傳紀事本末的著作。所以在另一方面才開展出長篇小說的世界來了。好像兩者是兩條路徑，殊不知才是一條路的一變一不變，又在史的本身又始終非變不可，故有傳記文字的發展。平心說起來，這不變的是時代錯誤；這全變的是史力的傾向，這傳記文字是歷史的別裁，此後若必有所樹立，則老老實實的要擴大傳記文學，吸收小說神髓，完成新歷史作法的使命，所以這個歷史小說體，就成爲今天必然的轉變。

秉淵寫『舊懺新憾』自有其用意，但這部小說集都是運用歷史上的人物事實來寫的，所以值得特別可喜！顧名思議，他是觸動懷古之幽情，而對國難中的國家境況發生了激動的憤怒。所以特別留胡不辱的蘇子卿，寫死守危城的張睢陽，寫親自帶兵抗戰的宋眞宗，寫被虜死節的文天祥，還寫着幹文之蠱的鄭成功；最後還殿之以一篇的悲痛的山河遺憾的故事。這大約有他一套舊的情懷，新的意識在裏邊鼓動。據他自己說的三個動機，都是因國難而起的，無疑，這種熱情熱淚描寫，完全合乎我們歷史藝術論的主張，所以我願意爲他寫這篇序文。

這部小說集只算是歷史小說的新嘗試，也可以說是在邁進於歷史小說化的途徑上的第一步，我很希望秉淵再加努力，也希望許多朋友都能注意到這一方面，共同打出一個新天下——歷史小說體！

末了，我所最盼望的還是以後寫歷史的人，要使歷史小說化，寫歷史而小說化，這是歷史新途徑的成功，這種新途徑的成功，正符合於我們歷史藝術論的主張。歷史藝術論的具體意見；怕也該就是歷史小說體罷！因爲小說的特質并非就是離奇古怪，而應該是入情入味的藝術態度。（卿秉淵傳雖新憾序）

三十一年十月二十九日姜蘊剛序於成都犍柑園

七　國史開闢探源

「古今人皆有偶，獨千古而無偶者，其惟盤古乎！」

——明，黃周星賀狗齋集

初民對於自然是一種消極適應，若要嚴格地說起來，初民的生存是全然受着自然的支配也未嘗不可以。不過初民還是人類，究竟還不純然是自然物，所以他要在自然支配之下發展出他的獨特的生命力來了。

這樣，人類終於有了歷史。

人類歷史的起源究竟是怎樣的，尤其是所謂『太初起源』(First-Origin)，是終於無法明瞭。我們只能曉得原則，只能由反省冥想中對於初民傳說予以合理的認識。譬如說人類何以會發展出他獨特的生命歷史？我們當然只有曉得他在所有的生物現象中，是因爲『弱』的緣故；這是人類進化的原則。又如人類既進化了之後，他的社會歷史何以又作不斷之進步，這是因爲不斷的『錯誤』的緣故；這是社會進步的原則。但人類歷史是遙遠極了，渺茫極了，所謂人類文化史至多不過幾千年，而人類史則至少在五十萬年以上。即以民國十一年至十七年在北京附近周口店所發現的『北京人』(Sinanthropus, or Peking man)來說，據地質學家告訴我們，

是屬於早期冲積世與歐洲最初之冰期相當，應距今五十萬年到一百萬年之久(L. H. M.cregor: The Peking man, The making of man)。那末，究竟他們的歷史怎麼樣？在這幾十萬年中究竟幹些什麼明確的事？誰也不曉得。因爲幾千年與幾十萬年之比，相差得太不可以道里計，便以幾千年的文化史中早期階段而論，也還是靠我們從傳說神話中爲反省的冥索而得。所以我們很看重『歷史藝術論』的認識。因爲人類歷史是人類精力產物的複合體，惟有藝術的認識方能免去支離破碎的毛病，而能爲複合之整體的精力產物之認識。

人類歷史之初既不易問，而人類偏要老實的去作眞實的溯源工作，就無怪乎變動歷史之進化論者達爾文(C. Darwin)也要有『失環』(Missing link)問題的苦悶了。

因此在人類有文化之前的歷史是一團漆黑！有如黎明破曉之前那樣黑得來撑手不見指掌！攷察人類祖先是多元？或一元？我以爲現在還沒有必要。居然要以中國人種是未來的種種說法，那都不外是臆說罷了。又一定要說人類發祥地是蒙古高原或西藏高原，或是北京，這些也都是幼稚攷察的假意。

還是梁任公先生說得好：『欲知中國何時有人類，當先問其地氣候何時始適於居住？據近年地質學者發掘之結果，則長城以北，冰期時已有人跡。卽河南中原之地，亦新發現石器時代之遺骨及陶器等多具，則此地之有住民，最少亦經五萬年。若不能舉出反證以證實此骨非吾遠族祖所遺，則不能不承認吾之宅斯土已在五萬年以上。故所傳「九頭」「十紀」等神話，雖不

敢認爲史事，然固足爲我族淵源悠遠之一種暗示。』（見所著中國歷史上民族之研究）又說：『中國古籍所記述，既毫不能得外來之痕跡，若摭拾文化一二相同之點，攀引淵源，則人類本能，不甚相遠，部分的暗合，何足爲奇？吾非欲以故見自封，吾於華族外來說，亦曾以熱烈的好奇心迎之，惜諸家所舉證，未足以起吾信耳。』

只據我們確實考察過而得的，至遲在新石器時代的遼寧人，河南人，甘肅人的遺骸與人骨化石，都與今日華北人幷無不同之處。這已經北平協和大學解剖學教授步達生（Black）與考古學家瑞典人安德生（Anderson）一再告訴過我們了。（參考安著中華遠古文化及甘肅考古記）但我們要曉得今天的華北人在中國歷史是屬於新華北人的系統，舊日華北人幾經民族大轉徙的結果，早散居到華南各省了。

就從這一點點考據所透露的人種消息，已經發現中華民族自始就是一個了。因爲新華北人既還是同於新石器時代的華北人，則老華北人更是同血統的自無問題了。新華北人都是所謂的中國異族血統所同化，則這異族與非異族，自然其最先母族原都是同一源。

以語言來看，中華民族是一個更毫無問題。因爲人類學家曾經說過：『血濃於水，語濃於血』的話。在整個的亞洲之東，可以說除了後起的日本語外，凡早期的亞洲語言，多半是屬於單節語族（Monosyllable）。這個同一語言系統區域，是以中國本部爲中心，南至馬來羣島，西包西藏緬甸，東渡海而達台灣，北越沙漠至西北利亞葉尼塞河上遊。其中大致分爲漢語、暹台

語、緬甸語四系，漢語與暹羅語有關係，西藏語又與緬甸語相接近；語言學家統稱爲漢台藏緬語系(Thai Chinese, Tibetan Burmese)，或簡稱爲漢藏語系。例如倮儸語乃爲藏緬語之一支，據丁文江研究，倮儸文字根本與漢文同源，如否定詞爲 Ma，部落爲部 Pu，漢倮一文至今相同。（參閱張其昀中國地理之統一性及丁文江爨文叢刊自序）苗人語言亦復如此，尤以洞，猺兩族語言，幾與漢人完全相同。（參閱劉錫蕃嶺表記蠻）在上古之初，中華民族無論如何，均爲一系統所分播。復由翁文灝從地質學考察所得之中國大陸，便曉得其始卽爲一完整之構造，更容易明白。（參閱翁著錐指集）我們將來能夠將中國邊民風俗各節，各能作一詳確之研究，我想將來在邊民中也必能尋出同樣結論的中國之上古史料，是可以毫無疑問的。

中國太古民族之遷移轉徙，不必說是與氣候之轉變與糧食問題有密切之關係。這個可以由生物學上的分歧律 (Law of devergince) 之適應現象來解釋。中國古代的氣候，當然隨時有變遷。據我們所知道的黃河流域本是中國文化的搖籃地，氣候上之優良疎適還有過於今日之長江流域。長江流域倒反是很壞的地方。但是今天的黃河流域與長江流域恰成一個對調的情勢。從生物的存滅來考察，便曉得黃河流域在上古時代，如像生物中的象是一個普通的東西。象是生存於溼潤和温暖氣候之中的，但因爲後來黃河流域的天氣逐漸乾燥化，於是象這個生物乃向南方搬家，遂至於絕跡。傳說史中的虞舜是在山東用象耕田；舜的弟名就叫着象；如像有人曾經由『舜』字的形相和舜的故事去推究出舜卽是象一類的東西。在王文成公集中，就有一篇象

祠記。謂靈博山有諸苗所奉祀的象祠，其原已不可得而知，但諸苗自古卽神祠之而不衰，唐人已毀之，到明代王文成，謫貶龍場的時候還是要復興起來，據象祠記中說，這個象祠中所供奉的象卽是『以爲子則不孝，以爲弟則傲斥』的舜之弟象，但是這樣的人，何以還會被人神祠之？尤其在貴州諸苗中，何以不神祠其他有關的人物，來神祠這個象呢？這諸苗又何以知道在遙遠的北方，有這樣一個不值輕重的象呢？王文成自己乃解說道：『我知之矣？君子之愛若人也，推及於其屋之烏，而況於聖人之弟乎哉？然則是爲祠舜非爲象也，意象之死，其在於羽旣格之後乎？』這個解說眞是牽強敷衍得了不得。我想這個象一定是苗族的圖騰，後來誤傳爲舜之弟象，或者舜弟象便是苗族的傳說人物，又誤傳與舜有關也說不定；但至少可以證明叫象的生物，在上古時的黃河流域是普遍的存是着。據有人說，舊石器時代的北平附近，殷代的朝歌、秦漢時代的淮河、長江、珠江流域；唐代的嶺南、楚越、雲南；五代的信安、潮州，宋代的襄州、唐州、南陽、漳州、澧州、雷州、惠州；明代的滇粵諸地，皆曾有象棲息或出現。分佈地隨着時代的進展，逐漸由北向南移動，到現在就完全絕跡了。（參閱姚寶猷的中國氣候變遷之另一研究）羅振玉在他的五十日夢痕中說，他在安陽小屯殷墟中得有象牙象齒象七象揣等。這就可以全然明白中國各代的氣候，都隨時有大的轉變。

氣候的轉變，當然影響到民族的轉徙。譬如在漢時的塔里木盆地，水渠甚多，匈奴也有不少的郭村落；但到今天完全變成一處汪洋浩瀚的沙海了。所以北匈奴的一支，固然早就因受漢

兵的襲擊而逃往歐洲，就是南匈奴也多數遷居內地，不能集居於那個盆地地方，有如今天中國人集居在成都盆地一樣。

中國民族最早轉徙的結果，由傳說史中去推測，大約便有三個系統，是即一般史書中所記載的『三皇氏』。所謂三皇氏，自然不能指爲三個人而言，也不能如傳說那樣是三個人一線的承續。應該是各自獨立的三個系統的一個時代。每一系統中，大約還有無數的部落。如『天皇氏十二頭，萬八千歲』者，即是天皇系統中有十二個大部落，這個系統部落時代有一萬八千年之久。其實一萬八千年之說也是一個概數，并且古人的年代觀念與後代是有極大的差異。也許十日百日也不一定。韋爾斯(H. G. Wells)著世界史綱，就說過太古人不知曆法，多以一日爲一年者；人智稍進，事務日繁，則又以一月爲一年者，最後始以春夏秋冬四時之更迭爲一年。這個年代的概念，今古中外都不同，何況說是傳說的太古時代？史書中還曾肯定說：『開闢至獲麟二百七十萬歲，分爲十紀，大率一紀二十七萬六千年，或曰二十六萬七千年。』這個年代當然更無法究詰的，也許可以供給地質學專家將來作年代推測的參考也說不定。

三個系統的天皇氏是起於崑崙；地皇氏是興於熊耳龍門；人皇氏是出於暘谷九河。其詳見於春秋命歷序中說：『天地初立，有天皇十二頭，淡泊無所施爲，而俗自化，木德王歲起攝提；兄弟十二人，各立一萬八千歲。地皇十一頭，火德王，姓十一人，興於熊耳龍門，亦各萬八千歲。人皇九頭，提雨蓋乘雲車使風雨，出暘谷，分九河：人皇出於提地之國，九男九兄

弟相似，別長九頭，九百五十世，合可萬五千六百年。』崐崙在中國本部之西，崇山峻嶺，應該爲西方的山居民族；熊耳龍門在中國本部之中，居於渭河流域的平原地帶，應該爲中原的河流民族；暘谷九河則在中國東部濱海之區，應該爲東方的海洋民族了。（或云暘谷九河卽古九夷之地，據爾雅注應包今之日本朝鮮等地。）這三個大系統的民族，全然無互相承續之痕迹，史書上那樣的承續觀念，全然是後來統一局面下朝代更替的正朔思想。

三個系統，在古史中以天皇系統與地皇系統爲最主要，人皇系統的關係最少，所以人皇系統的傳說，就更渺茫了。因爲暘谷九河雖可知其在東方，但眞確地點則人各一詞，不如崐崙與熊耳龍門之實在了。兼以有些記載又謂人皇氏『生於刑馬山，出於提地之口。』但其謂人皇氏九頭是『依山川土地之勢，財度爲九州，謂之九囿，各居其一而爲之長。人皇居中州以制八輔，駕六羽，乘雲車，使風雨，兄弟各三百歲，或云各一百歲，一百五十六代，合四萬五千六百年，謂之九頭紀』等語，又比較近於實際。（見劉恕通鑑外紀原附注）又：『一云天皇、地皇、人皇、兄弟九人，分長天下。』則眞算得『若隱若顯』了。

不過，我所說的中國古代民族有三個大系統之說，全然由傳說所暗示而得知。看去好像也不一定可靠，但能由此假定的說法去研究中國史，我敢担保是可以走得通的，否則這就無怪許多人不敢輕談古史了。

在這中間，我們認爲開天闢地的盤古氏的歷史傳說，應該是屬於地皇氏系統的。但地皇氏

系統的主要民族，或者說地皇氏的盟主部落，是在後來與天皇氏系統的民族一次大決鬥，便遷居於西南的萬山之中而到了今天。而今天居於中國本部的民族則原屬於天皇氏的系統。

⑯ 關於盤古的傳說，夏曾佑中國歷史中言：『盤古之名，古籍不見，疑非漢族舊有之說。或盤古，盤弧音近。盤弧爲南蠻之祖（後漢書南蠻傳），此爲南蠻自說其天地開闢之文，吾人誤用以爲己有也。故南海獨有盤古墓，桂林又有盤古祠（任昉述異記）。不然，吾族古皇，幷在北方，何盤古獨居南荒哉？』這個懷疑得很對，因爲盤姓在南蠻中，至今還是大姓。而元和姓纂一書中，就記述的說盤姓爲盤弧之後，與舟、譚、巴、季、田爲巴南六姓。』據我所知，盤、藍、雷、田尙爲西南獞猺中之四大姓。至今猺人中尙尊祀盤古，稱爲盤王或盤古大帝，昭平縣志云：『猺人祀盤古，三年一醮會。招族類，設道場，行七獻之祀。男女歌舞，稱盛一時，數日而後散。三年內所蓄鷄犬，盡於此會。』這就足見得尊祀盤古之熱烈了。他們以爲人之生死，壽夭，貧賤，及天乾雨旱都由盤古所主持，故家家皆有木主，片肉巵酒不先祭盤古就不敢嘗。這個我想在西南各邊縣中，一定還可以尋得更較此爲佳的材料。據此我們就曉得夏曾佑懷疑得對，但他不曉得盤古開天闢地的傳說，是中原舊有的遺留，而非『吾人誤用』。所以中國人從不重視盤古，反而爲邊民在西南有所尊重。

中國古史本有三系：一爲舊史，傳自史官；一爲六藝經傳，傳自儒家；一爲百家雜語，傳自諸子，莊子天下篇云：『其明而在數度者，舊法世傳之史，尙多有之；其在於詩書禮樂者，

鄒衍之士，搢紳先生多能明之；其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。』就是說的這個。明白的說，應該是分爲傳說派，儒說派，諸子說派。諸子說派的材料，間或爲人採用，但不經後人所公認；傳說派的材料，雖爲後代人採用部分爲古史，但學者仍多疑之；惟有儒說派統制了中國史學界一兩千年，很少的人反對。其實儒說派的材料雖不全然爲儒家『托古改制』之作，但有倫理的政治作用是無可懷疑。『孔子删書，斷自唐虞，』足見唐虞之前，並非無史之可言，不過被孔子有作用的，很勇敢的，一刀兩『斷』而已。盤古、三皇等說，大概就受此一刀之苦，而便無翻身之機會了。『盤古』應該屬於舊史的傳說派的材料，不然，後代人誰有這樣大的魄力能單獨來造此種離奇的謠言呢？爲甚麼要造此謠言呢？造謠者果爲後代人人必不如此離奇，一定是較爲合理與近情了。

法人拉克伯里(Lecouperie)懷疑到『盤古』爲巴克(Buck)民族之轉音，巴克乃印地安男人，黑種男子。這就懷疑得眞正豈有此理了。(Western Origin of the Early Chinese civilization) 巴克民族果有東來之事，究在何時？中國傳統中何以無絲毫外來之暗示呢？初民與古人都是強於記憶的傳說者，乃終不爲任何神話式或飄渺式的傳說，足見外來說無論如何不能來解答我們的古代史。

在我的意思，盤古既不是一個人，也不是一個民族；更不是部落與時代的別名；便連三皇氏那個系統的推測也不能用；完全是代表原始時代人的一個『宇宙概念』。

據徐整五運歷年紀中說：『元氣鴻濛，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身：氣成風雲，聲爲雷霆；左眼爲日，右眼爲月；四肢五體爲四極五嶽；血液爲江河；筋脈爲地里；肌肉爲田土；髮髭爲星辰；皮毛爲草木；齒骨；金石爲精髓；珠玉爲汗流爲雨澤；身之諸蟲，因以所感，化爲黎甿。』這種說法，全然是原始人的地文學了。

這種原始人的地文認識，不僅不可笑，我以爲設想之奇，幻想之妙，實在是非常偉大而有趣味。我們所居住的世界，乃不曉得爲盤古的化身所致。這樣的一種奇妙之想，確實應該是屬於原始人的。後代人已有相當現實理性之認識，那能來作如此過於懸空的奇想呢？因爲原始人將任何自然現象都要『人神生物化』。非洲布須曼人（Bushmen）至今還將『風』看成一個人；在伽里略（Galileo）的時代，歐洲人，就將『太陽』看成爲神的眼睛；古埃及人將『火』看爲一隻活的野獸。這便是社會學家所謂的『野蠻的形而上學』(Savage metaphysics)，中國古代人有這個可寶貴的盤古傳說實在不足奇，而且這個原始人的『形而上學』頗值得深長的玩味。一般人均捨而不言是不對的。希臘神話史中的創世者爲『宙斯』(Zeus)，猶太人宗教史中的創世者，則爲『耶和華』。這些傳說都未必較『盤古』傳說爲高明與富於原始人思想的趣味。但世界上的人都非常重視他的，難道是重視他的真實性嗎？

在三五歷記一部書中是特別說到盤古之產生的是：『天地混沌爲雞子，盤古生在其中，萬

八千歲。天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變，神於天，靈於地，天日高一丈，地日厚一丈，如是萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長；後乃有三皇。』這就不僅是原始人的天文學，便構成其有首尾的宇宙概念——天地人的中國古代人思想之基礎了。

『天地渾沌如鷄子』一句，在旁的書上有詳細的解釋說：『天皇如卵白，地皇如卵黃。』所言雖更離奇怪誕，但中國古代人的地球觀念是圓如鷄子的思想是至可寶貴？

因爲一般人總說中國人的宇宙概念是『天圓地方』，直到西洋天文學說傳到中國來，中國人方知地球是圓的。實際上這是錯了，不然，就是中國人未嘗追溯到上古人的概念，僅的是後來人另有的新思想了。知道地球是圓的思想，在西洋還是中古以後的事。

所謂『陽清爲天，陰濁爲地，』正合地球構成的眞實狀況。因爲地球之最初，其面部大抵爲『熔岩』(Lava)，或凝結，或沸騰，迭相爲變，而沸騰的作用，能使各種物質互相凝聚，輕者浮上，重者下沉，故酸性如『花崗岩』(Granite)等之物質乃上升，而鹽基性如『玄武岩』(Basalt)等之物質則下降。……由此足見原始人之宇宙概念及其推想力也不純然不合理，不過決不能如科學之眞實，可是也就非常難能可貴了。

在西洋舊約全書創世紀中言耶和華上帝創造世界，六天後始造人之論，卻與中國之傳說，其結論竟乃不謀而同！中國譚藪一書中會記載說：『天地初闢，一日爲鷄，二日爲狗，三日爲猪，四日爲羊，五日爲牛，六日爲馬，七日爲人。』故每年正月初七日便謂之『人日』，正如

西洋七日一禮拜是全然一樣的意思。

又在創世紀中言耶和華造人的手法及作風與希臘神話大同小異。耶和華是按照自己的樣子造了一個男子曰亞當，又從亞當身上抽一片骨造一女子曰夏娃，於是世界上乃開始有了男女。在希臘神話中，是宙斯開闢了天地以後，卽命普羅密修司（Prometheus）先造人，他就以泥和水造成了一男一女。這個在中國是說女媧氏摶黃土以造人。中國也有男人是泥造的，女人是水造的說法。這些都大約相同，差別在亞當夏娃因食智慧之菓而有了人類之苦難，而普羅密修司所造的人，亦因爲偷了天火而有了的生命。但女媧氏所造的人怎樣呢？是生而能知的罷！這便是中外人根本不同的認識之一點。

以上都是論太古原人之宇宙概念，這個宇宙概念應屬於中國舊史傳說派，傳說派之好，就好在他的離奇怪誕，這離奇怪誕之傳說，才確是眞實的太古人的認識。反之其爲合理與科學的，倒是僞造了。因爲太古人的思考，是不用邏輯去歸納，而是預先決定了原則去演繹的。在諸子與派中則以爲這種傳說根本之不可靠而不肯多提。如列子楊朱篇說：『太古之事滅矣，孰誌之哉？』以無人能夠記載，便不肯談的。這在這儒說派（陰陽五行家假托孔子，亦包在內，）則有其另外的原則原理的抽象觀念之說明以代替他了。但很顯然的這是僞作。

、乾鑿度（易諱書）說：『有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未見氣也，太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也，氣形質具，而未相離，故曰渾淪。渾淪者言萬物

相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得故曰易也。易無形埒，易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九者氣之究也。乃復變而爲一，一者形變之始也。淸輕者上爲天，濁重者下爲地，冲和氣者爲人，故天地含精，萬物化生。』（列子天瑞篇相同，或云抄襲乾鑿度文）

這可以說是儒學派的原始宇宙概念。因爲儒家是不肯言『怪、力、亂、神』的，所以在其派系中，便產生了這樣的抽象原理，但這種觀念，顯然是後起的新思想，當起於漢代哀、平之際。

易繫辭言：『有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。』更充分代表出儒說派之自然及社會的進化思想。其於天地及萬物之生，則就略而不言，只不過就其發生之程序加以提出能了。其所以爲這樣的提出，而重要意義則還在上下禮義的方面。因此我們可以看出儒家的談史不是專在史，而是有其倫理的特殊作用。所以他們要說：『質勝文則野，文勝質則史』的話（見論語）。文勝固然也可以謂之史，但質之方面之損失就不能免了。這就無怪乎『孔子删書，斷自唐虞，』而唐虞以前之史，則就很武『斷』的被棄去！

儒說派的這種宇宙新概念，本易爲後代人所接受。因爲他這種概念，頗富於合理的考察及哲理的趣味，純然不含着原始人那種極端粗率而離奇不經的想法，這是『文勝質』的結果。但

是文勝質的構造，我以爲不一定是『史』的。史不是合理的虛擬，尤其是上古史的原始人思想概念，應該是要保存原『質』，愈『野』愈好；因爲愈『文』即愈非原始人應有的思想了，這就完全失實！與我們研究的初意就完全無關。

這太易，太初，太始，太素的四時代分法，頗近於地質學家地球構造史的四時代分法，地球是分爲原始代與太古代，次爲太古代，中古代，近古代，最後爲新生代。雖然太素代才相當於原始代，但其分代法，足見已很合理，尤其易變一，變七，變九，復變爲一的說法，是陰陽五行家的數理哲學，奇數爲陽，偶數爲陰，陰陽之變，必在奇數，故易有：『天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十』之說。一，七，九固爲數中之基要點，所謂三，五之數，亦數中之極可貴重者。後人尤重三五之數，理即由此。淸輕爲天，重濁爲地。更合科學的認識。縱然實際是不科學的。但在不科學的時代而能如此，就足見原始人無論如何是不會的了。這樣，我們就還是重視『盤古』傳說之原始人的宇宙概念。因爲原始人特質就在『野』而不在『文』，凡爲『文』者，即非『原始的』了。若不『原始的』，當然就不在我們要研究的範圍之內。

所以我們很看重『野』的原始人的概念——『盤古』的傳說，而認爲是中國歷史之起源。

這『盤古』的音，或許就是初民『宇宙概念』的含義，盤與磐同，大也：盤古者太古也。

被後人誤會成這兩字的人名了。正如希臘之『宙斯』(Zeus)一音，本爲『天』之意，結果就被認爲是一個天神的名字。世界最有名的埃及『金字塔』英文字爲 Pyramid 出於希臘字 Pyramis。原文是埃及字 Pirem-us。這原文意思本爲『高』，并非金字塔本名，就因爲希臘人初訪埃及時，只聽見埃及人告訴他『金字塔』很『高』時，希臘人便以『高』是『金字塔』的名稱了，以訛傳訛，竟至於今，這都是屬於『語言的毛病。』(Disease of languege)。

有將這個初民『宇宙概念』的盤古，認爲是受了印度神話的影響；(見衞聚賢古史研究第二冊下集) 這就應該考察其影響之時代及其未來之線索。不能以爲大體相似，就說此來自彼了。說者謂印度婆羅門教古經典黎居佛陀 (Baveda) 載宇宙萬物人類都是大人生產的，如言：『其嘴爲婆羅門，其兩臂爲武士，其兩腿爲平民，從其兩足生出奴隸。』又言：『其心生日，其目生月，自其口生雷神及火神，自其氣上生風神。』又言：『自其臍生空氣，自其頭天乃轉變，自其二足生地，自其耳生四方，如是神們就造成此世界。』這就像五運歷年紀所載盤古身體化成宇宙萬物相近。但何不說印度之受中國影響呢？說者記明黎居佛陀成書於西元前八百年(其實還在前一千二百年)是表明其早了，但就不知中國有此傳說，既屬南蠻所有，則當在黃帝以前，應在西元前三千年以上了。我們以爲中國古神話不會爲外來的，因中印文化相交甚遲，若輕於附會，則由各國古神話的種種傳說比較觀之，必然發現很多相同的，就必證明人祖是一元了。但是如何能夠呢？事實上是原始人之企圖解釋自然心理相似，而其智力狀態之假設

也就隨之而易於相似了。

『盤古在中國是傳說，不是經典，更不見於最早的傳記；這在我們前邊已說明其爲南蠻傳說之中原的『遺留』，故更不見重於後代之新中原人。但事實上此傳說終不能滅，故爲後代史家終於採寫入書了。在早的傳記中所言開天闢地者，則爲『重黎』其人，而非盤古。如尙書呂刑中旣言：『乃命重黎絕地天道』。而國語中便有楚昭王問觀射父之話說：『周書所謂重黎實使天地之不通者，何也？闔無然，民將能登天乎？』是則開天闢地者，在最古記載則爲重黎而非盤古；但何以傳說不盛言重黎而獨盛言盤古呢？就足見雖書有所載，仍無傳說之盛了。況乎在屬於宗教的經典之中。

『盤古』是一種初民的『宇宙概念』，幷不是一個人或是神，所以便值得作體味的研究了。研究『盤古』，正所以推想中國初民的宇宙概念了；了解中國古民的宇宙概念，這便是研究中國歷史的開始。

這個歷史的開始，不必說是屬於神話的，但『神話是原始人的哲學』（Mythology is the Primitive Philosophy），難道你要知道原始人，而不知道其所以爲原始人的哲學，行嗎？

中國是世界上極古極古的老民族，如何會莫有原始人呢？有人就有其哲學，所以我們來研究哲學，正所以爲反映方面的研究中國原始人。

『盤古』傳說所能代表出來的初民的宇宙觀念，正是中國原始人的哲學。

二十九年十月二十八日於成都后于門兩桐軒

八　人類紀元

——有巢氏的肖像——

中國傳說史，實開始於有巢氏，明王世貞纂綱鑑時，根據古史，於此便有特別詳細的記載說：『太古之民，穴居野處，搏生咀華，與物相友，無有妎傷之心；逮乎後世，人民機智，而物始為敵，爪牙角毒，既不足以勝禽獸，有巢氏作，構木為巢，教民居之，以避其害。』

盤古氏之傳說，既為原始人之宇宙概念，而天地人三皇氏之傳說，又為古史中暗示中國最早民族之三大系統，則此有巢氏就當然為中國傳說史之實在的開始。

此有巢氏傳說之開始，大概不為人所注意，實際上，有巢氏一階段在人類史上也至為重要，不僅表明人類歷史應該開始於有巢時代而非始於穴居，并且人類之所以進化的原因，無形中也於此間充分加以說明了。

此種表明乃為世界各國歷史記載中不會有的；而且此種說明亦為世界各國任何歷史進化論者所不會注意到；便達爾文（Darwin）以下的生物進化論者亦有所不知。

『太古之民，穴居野處，搏生咀華，與物為友，無所妎傷之心。』乃表明此時人類無與其他生物毫無區別。『逮乎後世，人民機智，而物始為敵。』這就說明人類與其他生物分離，而

自尋其進化之途徑：其分離之要點則在人類已有『機智』，此『機智』乃爲人類所獨有，所以與其他生物完全不同了。這個人類『機智』之所以特別具有的原故，就在於『爪牙角毒，概不足以勝禽獸。』這就完全合乎我們所昌明之『弱的進化論』的學說。（參閱拙著社會哲學）

我們曾經將所有的生物的生活現象分爲三種體系，卽：（一）瓜牙體系；（二）保護體系；（三）逃避體系。爪牙體系的生物是指侵凌其他生物的虎、豹、獅、象之類；第二種體系是指牛羊。『蛙蛇及昆蟲介蟲之類，雖無爪牙之利，但因有種種足以保護生存之色、氣、甲殼等，其他生物亦難於毀滅他，』是卽所謂角毒者是。第三種是指的飛鳥魚鱗之類，既無侵凌工具，亦無保護之物，但善於逃避，這類生物是不加入鬪爭之場內的，可以不必說而人類則較飛鳥魚鱗之類亦不如，既無爪牙，亦無角毒，又不善逃避，所以說『概不足以勝禽獸』，這是充分說明人類之原始之非常弱的狀況。

老子說：『弱者道之用』，人類的『機智』，就從這裏發展來。因爲弱者只有兩條路可走：第一是死亡；第二是產生智力。生物之爲生物，就在於與死亡抗爭。死亡之威脅性與抗爭性是作正比例之發展的。抗爭性之高度的發展卽產生智力。所以弱者既不死亡，就必產生智力，智力之來就是緣於死亡，故人類智力之產生是爲着與死相拚的生存。生物於本能之外，本有所謂『儲能』，此種『儲能』之表現必在死亡相拚之時，智力之產生卽爲此種『儲能』長

期表現之幻化。

人類無爪牙，當然不能爲爪牙之鬪爭；人類無角壽也不能爲有工具之保護；既無翅不能飛於天，又無鱗不能游於水；唯一的出路只有爬樹子了。因『穴居野處』，就必無物鬪爭，所以亦不可能。於是樹子乃成爲人類進化開始的發祥地了。

⑸大部的生物學家及進化論者都是說人類之開始於穴居的。實際上，人類之穴居，不在於人類開始進化之前，卽必在開始進化以後，而一般所謂人類之開始於穴居，大約指的在人類開始進化以後。人類開始進化之時，卽是說人類之所以開始進化的唯一原因，就是因爲有樹居生活。人類因爲有了樹居一段生活，人類才開始進化。也可以說人類因爲要樹居，所以要練習爬樹的行動，爬樹行動習慣之養成，人類就可以開始直立了。直立的形態，幷不是人類原始就具有的。現在人類之嬰孩一個時期，還是喜歡四肢在地上爬行，甚而在成人期中，要是發生嚴重之恐怖時，也還是四肢貼地如心理安全之表示；就是在平常，若莫有特別的體格訓練時，也還以彎腰，曲背爲較舒適；人到老年時，又自自然然而回到彎腰曲背之狀而合乎生理的需要了。還些，都是表示原始人類非直立的，直立之緣故，就全然因爲人類爬樹習慣的結果。現在人類的脊柱，已有兩個彎曲，而其他的動物的還只是一個整弧綫，當然是陸謨克（Lamenck）學說所謂『用則進化』的原因。

⑹我在人類崛起的成因中，已有過以下之說明：『人類的始祖，同爲四足類的哺乳動物。四

足的作用在於奔跑，身體的脊柱遂與地面平行着。從原始的脊骨間的回血管看來，人類的上部肢體與下部一樣，同爲行動機關。可是只在於奔跑，不是弱者逃命的最善的方法，因爲其奔跑之迅速，自然不及長腿的鹿和蚱蜢蟲等，所以就容易被虎狼之類趕上，便沒有生命了。於是在其奔逃之外加以攀援樹枝的努力。因爲爬樹的結果，身軀就直立起來，上下部肢體的運用也就截然分爲兩種；上部爲攫握的機關，下部爲運動的機關。這便形成手足的區別。手足的分工，這是一切工具創造之起源，工具創造的運用，也還是因爲弱而起來的奮鬬法門，於是我們可以斷定的說，人類的直立姿勢與手的進化，也通是由於人類原始之弱的原因。否則，不會是如此之進化的。』（社會哲學）

這個當然可以充分說明人類所以直立的緣故，全然由爬樹的結果；也可以反轉來說，人類今天之直立形態及手之進化，是證明人類開始於樹居的一段生活。從這種樹居生活而影響到人類之開始進化，於是樹居生活的人類便爲人類史之開宗明義第一章了。

『有巢氏作，構木爲巢，教民居之，以避其害，』不就明明白白的說明人類之有樹居生活完全爲的是避免爪牙角毒之侵害而所以然的嗎？所以我說有巢氏一個階段，才是中國傳說史之實在的開始。其實何必是中國傳說史，而人類進化史之全部開始，都是開始於有巢氏的一個階段。

在馬來半島，現在還有這種樹居生活的遺留，我們中國古代叫這個樹居爲『橧巢』（見皇

王大紀）；在現代人類學家，便呼之爲『樹屋』（Tree Huts）。在馬來半島的樹屋生活，早已是人類進化後的樹屋了。所以其樹屋是建築在離地三十至五十呎之間的大樹低枝上，樹幹上斫許多缺口，便於人的攀援上下，間或也有活梯的。屋形很像蜂窩，進出由一小孔，很不方便，而其中又僅能容人。實在就可以呼着『巢』便當些。這些『樹房』的保存，大都在猛獸甚爲猖獗的危險地帶，土人們就只好日居之，以避其害。』這樣看起來，我們人類的原始祖宗之所以有樹居一段生活，也就是由於避猛獸之害的。

現代馬來人都還因避猛獸之害而有樹居的生活，以原始人類之無爪牙角毒的弱，當然也只好以樹居生活爲唯一的安全地而生活下去。所以有巢氏這個階段，不僅在中國傳說史上至爲重要，實在是人類史上一個開始進化的重要階段。

有了我們之『弱的進化論』，然後可以發現中國古代傳說史之價值與重要，也可以說，有中國古代傳說史之『有巢氏』一節，就更可以去發現『弱的進化論』之一段歷史的印證。也實在是因爲中國歷史文化之悠久，連續永存的緣故，傳說史便非純然是抽象虛構的了。

大約因爲這樣，世界各國歷史是證明較遲於中國古史罷？

也大約因爲這樣，世界各國歷史進化論便無從去認識人類最早的原因罷？

『有巢氏』是中國傳說史之開始的第一頁，也就是人類進化開始的第一頁；所以樹子乃爲人類進化開始的發祥地；今天的小孩子最喜歡的遊戲也還是爬樹子，這個惟有我們的『弱的進

化論』對於這段人類發祥史，方可以全部解釋。不然，中國古代史當然不可讀，而遠代之傳說，自必爲人們所遺忘，甚或認爲是虛幻與無重視之價值了。若此，則中國史究竟應該開始於何時？人類史之開始又是怎樣的？不也還是模倣孔子之『斷自唐虞』的『斷自——？？』或者如達爾文之說古人類之開始是『失環』(Missing Link)的麼？

三十一年十一月六日病中於退思軒

九　火的故事

——燧人氏時代的追憶——

「有烈火在他前頭行，燒滅他四圍的敵人」

——舊約詩篇九十七篇三節

人類因樹居身體的直立與手的進化，開拓了一個無限制的精神世界；又繼之以有了火的發明，人類的物質世界也無限制的展開了。

人類因身體々直立，方產生耳目的聰明，腦海內開始蘊藏許多豐富的意識；同時，也就由簡單的表情符號音節而伸入到推理與論辯的語言。有了此種人類語言，人類遂『脫離了笨重的想像的世界，進至於活動的抽象的思想的世界。』

又因爲有了手的進化，工具就開始創造與運用了。「人類有多少種工具，他的手便有多少種機關。」

人類自有了火的發明以後，至少也有三個特徵：第一是由樹居時代而轉到地上生活時代；第二是由采集的生活階段轉到漁獵的生活階段；第三是由消極的生存保衛轉到積極的武裝反攻。

原人之所以樹居，是因爲怕其他爪牙動物之爭鬥，但自從有了火以後，他們可以倚火爲屏蔽而與猛獸之動物作戰了。火光之吐燄，正像一匹最凶惡的野獸之跳躍。所以晚間只要焚起一堆野火，人類便可以安居休息及作定時之睡眠。定時的睡眠也是助長人類生活力之前進的，智力之發達與此也有絕對之重大關係，而且能在偶然一次吃過火燒獸肉以後，人類不僅開了大葷。又居然產生一種儲蓄觀念。從此以後，人類對於其他動物已經有必定苟延殘喘的僅圖保存自己，立刻舉行武裝反攻，成爲萬物之靈長。這樣，人類便開始其爲初級的文化生活了。

這個時代在中國史上有一個特別名稱，叫着『燧人氏』。『燧人氏鑽木取火，炮生爲熟，令人無有腹疾，遂天之意。』（見禮含文嘉則）鑽木取火的起源必然是因爲看見森林古木自行發火，原始人民便以爲火在木中，遂用石頭去鑽它，因石木相摩擦的關係又出火了。便眞以爲火在木中，故世本上說：『燧人氏出火』。至所謂『炮生爲熟，令人無有腸疾』，乃是後果，而非前因。韓非子五蠹篇中所說的話，也是根因於此的。在這個時代，不僅因火的發明，而有熟食之美，中國古人五行相生相克的形而上學也於此就種下基礎了。

『燧人氏始作結繩之政』的話，大約也很可靠，因爲『大事則大結其繩，小事則小結其繩，』乃爲文化初開時必有的現象；尤其在漁獵狀態中，記數記事，乃爲必然的進程。日中爲市之說，大約應在牧畜時代之後了，謂其始此時或嫌較早。遂皇四佐的說法，恐怕所指的當時之四種初民生活狀態的象徵。因爲燧人氏既是一個時代而非一個人名，而此時代又相當的長，

那裏會儘有四佐之臣呢？

四佐：『曰明；由必育；代博；隕丘。』這四個稱謂，即使不能完全了解其眞實之含義，但其非人名，當然可以決定。『明』的意義，大體可以解釋爲：因火發明後，人類懂得有所謂日夜的明暗了。卽是說：白晝與昏夜的判別，當時人又有明確的觀念。火可以驅除黑暗曰『明』；日月之出現，也謂之曰『明』；『明』的意識是必在火發明以後，更可以進一步說，這個時代的人當然不懂得春夏秋冬爲一年，可是一日一夜爲一天，必然是懂得的了。因爲『年』之觀念必來自於農業時代的。

以下的幾個名詞，解釋起來較爲困難，勉強的解釋未嘗不可以，但我們不肯隨便附會。正如說『由必育』總可以揣度一部分，不過恐非原義。據我想這幾個名詞，若不是傳說時有錯誤，一定是上古語言之原音，我們當然不會懂的了。傳說史之困難，大約也就在這許多『若存若亡』『若隱若現』的地方，有時又很淸楚，有時又很曖昧。若專傳說事實，內容，這便很容易把握着，設若又夾雜着固定的名詞時研究起來就較麻煩了。這麻煩就證明爲更眞實。

不管怎樣，燧人氏之爲初民文化生活之開始，是毫無問題。而人類就在此時以後，便走上文化生活的康莊大道了。

『人類發見了火以後，遂出了原始狀態。』這話是再實在不過的。

三十一年十一月十日於病中

一〇　若存若亡的三皇時代

『三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢。』

——列子楊朱篇

照儒家對於歷史事實的看法來說，根本就無所謂三皇五帝。而三皇五帝之說乃出於河圖緯書及諸子說派。所謂三皇，正式見於史書中的，當然是史記中秦始皇本紀所記載的了。丞相綰等議帝號謂：『臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。』（索隱：天皇地皇之下即云泰皇，當人皇也。）丞相綰與博士等所議之根據，無疑是來之於舊史傳說派的。這些博士既能出諸於文字的負責說是：『古有……』，則舊史確有這個傳說，是無人可以否認。至於傳說的內容是怎麼一回事？那就可以另當別論了。（始見於古書中的爲周官及列子。）

本來司馬遷對於這些傳說都同樣認爲：『其文不雅馴，縉紳先生難言之。』所以他的史記中就不要三皇本紀，現有的三皇本紀，還是唐代司馬貞補作的。司馬貞之作當然也是根據舊史的傳說。司馬貞所謂『不雅馴』所謂『難言』，不外乎傳說說得太古，不容易得其要領罷了。而傳說之有這件事，他還是承認的。這個態度與孔子『斷自唐虞』的態度相同。

作偽書大傳的伏生乃是秦代的一個博士，博士當然是熟習古代經史的。他說：『遂人以火紀，火太陽，故託遂皇於天；伏羲以人事紀，故託羲皇於人；神農悉地力，種穀疏，故託農皇於地。』其意思便是說所謂三皇者：就是燧人氏，伏羲氏，神農氏。其他書中多有不談燧人，而加入祝融或女媧的，大約因傳說既過於太古，就不免有多少的紛紜了。惟伏羲與神農似乎是三皇中的固定有的名稱及不可少的主角。

其實三皇與伏羲神農諸氏各不相干。其所以被伏生博士等附會爲一者，因三皇氏的內容似太空洞無實際，而伏羲諸氏的傳說又較實際而無固定的祿位，於是就便以三皇之名追封到他們頭上去了。而文中有所謂『託於天』『託於人』『託於地』等說法，就純屬於心理學上說『聯想律之錯誤』。因此三皇之說便有種種差異。至少史記秦始皇本紀是一說；伏生博士又一說；禮記曲禮正義引鄭玄注中候敕省圖：引運斗樞；以伏羲女媧神農爲三皇是一說；白虎通以伏羲神農祝融爲三皇，又是一說；河圖緯書及司馬貞補史記三皇本紀只言天皇、地皇、人皇，而不及其他，又是一說；還是文子則稱『九皇之制』，管子亦稱『九皇六十四民』，也是一說。說法種種，無怪爲後代人越說越不肯信了。其結果，必然是『薦紳先生難言之』。必然是以爲『博士妄議』，『梁武謬談』，『司馬貞陋說』。

伏生博士等所以附會的原因，除上邊所說之外，重要還在『一綫承續』的後代觀念所致。既誤會天皇地皇人皇是遞代相傳；又錯信燧人伏羲神農也是世世不絕。有了這個錯誤觀念，當

然燧人氏等就成爲三皇氏了。

我們以爲三皇氏是民族三系統之暗示，而燧人氏等則正所以暗示社會進化的三時代了。這兩者要需要特別辨明。若必要有所分別，則當別之爲『前三皇』『後三皇』，方爲妥當。但不可混而爲一。

我們當然不承認燧人氏等是三個人。三個單獨的個人在極簡單的初民社會中，是不會有偶然之發明與獨立之發現的。因爲所謂發明，全然是依賴於歷史發展的文化堆積。尤其在太古的發明，必然是需要一個很長久的時代。

時代愈後，發明便愈速；愈早的時代，則發明之遲緩，有不可令人想像的遙遠。社會進化論者巴恩斯（H. E. Barnes）便說過：『人類文化進步的速度，與牠的複雜成爲正比例，這似乎差不多是歷史學上的定律。』

最低限度在初民之最初一個時代的第一種發明，是總在千年萬年以上來爲單位，才能說得下去。

社會進化史中，恐怕最難發明的，莫過於用火的時代了。

火的發明是結束了人類的原始狀態，同時便就開始了人類的初民社會。社會進化論者米勒利爾（Muller—Lyner）就說過：『人類發明了火以後，遂出了原始狀態』的話。

火是怎樣發明的？據社會進化史家說，甚麽人也不知這樣詳細。不過火的發明，當然是在

人類會以手用工具以後。在有些地方，最初的火，固然是因由火山爆發得來，如今日在大洋洲的居民，還是在用火山熔岩煑食物。同時也有些地方的人，偶然還拿火石打火出來用；這個如今日低級民族的火國與北冰洋愛斯基摩(Eskimo)人便是這樣的。高級民族的中國人，在今天鄉僻之處也還有在用火石取火的，這實在不甚稀奇。不過在中國古代火之發明，據傳說是由鑽木得來。所謂『燧人氏鑽木取火』是也。

這『鑽木取火』的經過，大抵是『原始民族用木石製造器械工具的時候，鑽孔須用尖銳的木頭，用許多時間去旋轉，這個旋轉的運動，野蠻人做的很巧妙的，常使歐洲人驚詫的。旋轉最急的時候，孔內的碎屑，因膂力所發的熱可以燃着，假使這些火星落在乾的苦草上，如設法使之不滅，即可生出火燄。』(用陶孟和等譯社會進化史中文)

火的發明，據語言學者迦爾(Geiger)謂：『古代愛火不是爲他的有益的功用，也不是爲他的熱，但是爲他的光耀，爲他的紅彩色。』他這話自然有他許多的根據，不過在中國古代，則是正因爲他的有益之功用。

韓非子五蠹篇中就說，因『民食果蓏蜯蛤，腥臊惡臭，而傷害腸胃，』民多疾病。所以燧人氏便發明鑽木取火之法，『敎民熟食』『以化腥臊』了。世本亦說『燧人出火』。禮含文嘉則亦說：『燧人氏鑽木取火，炮生爲熟，令人無有腹疾，遂天之意。』

實際上，火的發明幷不如此理智。大約因偶然的熟食，而腸胃的病痛趨於減少之後，遂有

了這個理性認識的結果。便是偶然的熟食，亦必出於無意中的發現。即是在食餘之物落在火中，偶然於第二次拿來再吃時，既發現別有風味，又發現可以因此而保存下來。既再吃之後而腸胃又不如過去生時之易於病痛，於是就喜歡熟食了。

譙周古史考中也是這樣說：『太古之初，人吮露精，食草木食，穴居野處；山居則食鳥獸，衣其羽皮，飲血茹毛；近水則食魚鼈螺蛤，未有火化腥臊，多害腸胃，於是有聖人，造作鑽燧取火，教人熟食。』這些都是同源的倒果為因的傳說。殊不知聖人的燧人，也還是被時代事實所教訓的一個人或若干人。而我們可以把這個時代叫做火的發明時代，因循舊說，也可以叫着燧人時代。燧人氏就是火的發明時代之另一名稱。

所謂祝融氏，或者也就是燧人氏。燧人氏既被傳說為『鑽木取火，教民熟食』的人；而祝融氏又傳說為一個司火之神。在談三皇中凡提及祝融者即不言燧人，也足以見得祝融就是燧人氏之別名。因此，我可以斷定祝融氏就是燧人氏。

同時，又有在三皇中，談女媧氏而去燧人氏亦不及祝融氏的，我想女媧氏也就是燧人氏。司馬貞的補三皇本紀中述女媧事說：『諸侯有共工氏與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山，天柱折，地維缺，女媧氏乃鍊五色石以補天。』上言祝融，下言女媧，則祝融與女媧必又是一個人的兩個名稱。祝融既可以說是燧人，而女媧又即是祝融，則女媧自然又是燧人了。因此前邊所言三皇氏的種種異說，則又只是名稱上的異說罷了。實則還是同樣的三個人。不過我們是不，

認爲是三個人，而是認爲三時代。否則，其傳說便不至於如此惝恍迷離。（有將女媧置之於伏羲以後的，我想女媧既可以鍊石補天，又可以摶黃土以造人，幷能止洪水，似乎就應該在社會開始之前。）

就在此火的發明時代中，大概人類也就有了初步的茅屋和避難場所了。因爲茅屋之前身是一種屏風。爲着使火不致熄滅，先有屏風便進步而至於有茅屋，有了茅屋似的住居之後，人是離開山洞而可以野居了。能夠野居的茅屋便成爲後來遊獵時期的帳蓬。這個大約便是傳說中的『有教民結巢而居』的『有巢氏』時代。有巢氏時代應該在燧人氏時代之中，不該在其前；即是說兩者應該是平行的發展，不能成爲單獨的時代。

火之發明的時代既成立以後，好像便開始了初民社會的第一個階級，漁獵與牧畜時代了。於是也就開始了中國社會史。

中國社會史的開始，就如普通一般初民社會的開始是一樣。米納爾在其社會進化史中就這樣說：『以先分別原始民族的階級爲遊獵與漁魚，牧畜與農業四種。這個分階法，是假定各種民族的文化可以用他們生產食物的程度爲標準。這個假定，我們認爲很有理由。何以故呢？因爲生產生存的方法是動物生活的最重要的條件，也是所以有發展的基礎，向來文化可以漸漸進步到更高的階級的，正是因爲食物供給的來源大加擴充，有空前的改變。』

我們來看中國社會史之原始的開展，正也是這樣。所以第一個是伏羲時代；第二個便是神

農時代了。

伏羲時代應該就包含着遊獵，漁魚與牧畜三個階段；而農業階級正當神農時代了。

首先我們來談伏羲時代：

據中國傳說史上說，上古不知蓄聚，飢則求食，飽則棄餘，既乃有教民以馴畜禽獸而蓄息之者，號曰伏羲氏。伏羲一作庖犧，一作包犧，一作炮犧，一作虙犧；實際上都是一個名詞的音轉或字轉，爲着統一便利起見，我們就叫着伏羲氏。

據三墳、路史後紀、補三皇本紀、及帝王紀等書，言伏羲即太皞，因風而生，風姓；蛇身人首，興於燧人氏之季。又言：母曰華胥，履巨人跡於雷澤，而生伏羲於成紀。左傳上并謂其『以龍紀官』。風能生人的話，那純是更早初民的人之初生的推想。在初民時好像還能『知有母而不知有父』，在更早的初民，則并連母生子的事也不能確實知道。有時其智慧恐怕還不及動物。據他們揣想，人恐怕是風吹出來的，所以伏羲便有『因風而生，風姓』之說了。風伏之音乃疊韵，甚爲相近。實則因爲姓的說法，又是後來加上的。況風與龍就是相聯之關係，故又謂其時『以龍紀官』。

上古人穴居野處最早以爲甚大患的，恐怕就是蛇了。蛇與人的關係最奇特，從社會進化史中去考察，不僅人類至今尙有怕蛇，就是牛馬吃草時也有怕蛇出現之習慣的動作。因此，上古人晤面時必詢問『有蛇乎』？蛇這個生物，在古代人腦海中，是一個最可怕，而最有權威的東

西。（西洋的神話歷史舊約全書也是以蛇來開始歷史的）。伏羲之『蛇身人首』的說法，大約就由此而來了。龍蛇在中國人的認識，本是同類的生物，就在舊約全書創世紀中也還以看守金蘋菓的巨龍，即爲誘惑夏娃吃禁菓的蛇。其所謂『以龍紀官』者，必然又是由前者相關聯而附會出來的。而在今日西南邊民中，尙將蛇呼之爲龍，（見劉錫蕃嶺表紀蠻第二十七章）。即黃河一帶人，至今亦尙將蛇呼之爲龍。（見二十年目睹怪現狀）所謂『龍』或許也是那時代之部落的『圖騰』(Totem)。就在中國很重要，也許與此有關。就是舊石器時代的生物，就可以推知道個時候，至少距今已有五六萬年。

至於華胥履巨人跡而生伏羲的話，又是另一種偉人神話的異說了。華胥、雷澤、成紀，可視爲部落所在地。華胥、今陝西藍田縣；雷澤、今之山東定陶；成紀、今之甘肅秦州；據世紀言：伏羲還有都於陳的話，則陳又爲今河南陳州。管子上又說他曾封泰山，而世紀上，又言他的家在山陽；山陽今山東金鄉。史紀記其後嗣在春秋時有任宿、須句、顓臾等國，其國又皆在今之山東，這樣則伏羲時代的主要民族之分佈地，即在以上所謂之範圍內，而以山東爲最主要。

當然，我們知道伏羲并不一定實有其人，就其全部傳說來看，不外乎說明當時人的『社會意識』及『生活狀態』罷了。

易繫辭下傳中記載伏羲的是：『古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，

觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之道，以類萬物之情，作結繩而爲網罟，以網以漁，蓋取諸離。』

這個作八卦的說法，我們以爲是傳說中『時代之混淆的錯誤』。在遊獵與魚漁的生活階級內，初民的生活形態，實在不會怎樣的高明。因爲其食物之來源還仰給於『自然』的供給，那會產生最高的『人爲』現象，而作起文字起源的『八卦』來了呢？這『八卦』的開始，當在農業開始以後，因爲這中間包含有自然原則與人事之哲理。不在農業時代時，決不會認識自然與人事的關係，及其符號之複雜的彷彿相近之運動。至世本作篇所記伏羲諸種製作，如『以儷皮製嫁娶之禮』與『作琴瑟』時或有其事，但決不如傳說之甚，不能確實爲時代之代表。

這中間惟有『以網以漁』是眞的事實之說明。世本記『伏羲臣芒氏作羅』及『芒作罔』，也都是必要的事實記載。

所謂『以網以漁』，『作羅』『作罔』者，即是遊獵與漁魚及其工具之發明是也。網漁的生活與方法，便是他們主要的勞動部門，此即尸子上說的：『宓羲氏之世，天下多獸，故教民以獵』的話。同時，由其伏羲庖犧等字義音起來，無疑的在其最後的階級中，已發展到牧畜時期了。

這個時期在中國歷史上的時間必然很久，因爲其影響中國後代人的地方很多。後代人稱治民與守土之官曰牧，如管子有牧民篇，禮記言『九州之長入於天子之國曰牧』，晉李密陳情表

書：『二州牧伯之所明知』，書經言：『惟有司之牧夫』。這個因爲在牧畜時期各有其放牧之地便曰牧，如相傳唐虞時諸侯統轄地皆稱牧，故有十二牧之稱。時代雖改，古意尙在，足證其時間之久方能影響如是之大。又如『物』字從牛，因古代牧畜人以此牛爲唯一財產與交易品，後來則凡生天地間者皆爲物，因牧畜時代人之觀念也。如『特』字亦復如此，古稱牡牛曰特，今則謂『特別』之物。『物』『特』二字，或可正確的解釋爲由牧畜時期過渡到農業時期中用語，因『牛』之尊重，在農業時期中尤甚。但又必在農業初期，過此則物必更有重於此者。

因此，我們把遊獵，漁魚，牧畜三階段時期，統包括在一個長時期內，而照舊給他一個名詞曰伏羲時代。——是中國社會開始的第一個時代。

時間階段發展到牧畜的時候，初民的智識已經知道『儲蓄』與『生殖』了。儲蓄是使人免去缺乏食物的恐慌及饑餓的死亡。生殖是可以不斷的增加新的財貨與財貨之不缺乏的安定生活。社會人類的財貨與家族觀念就開始於這個時候。因爲家族之意起於遊獵，而財貨之制起於漁魚。說文釋『家』字云『家，居也，從宀，緞有聲；古文，家，從古文豕。』柳詒徵中國文化史中言『按豕爲家畜，屋下覆豕實爲私產之起源。有私家之觀念，於是有私產之制度，家字未必起於伏羲之時，然後所造字之觀念，必根於前人之思想可斷言也。』又說文釋『族』字云：『族，矢鏃也。束之族族也。從㫃矢，所以標家矢之所集。』柳亦有按語云：『按族之本義爲

矢族，後衍爲親族之誼，其字亦必不起於伏羲之時，然族之所以爲親族者，大抵因血統相近，部落相鄰之人，同事畋獵，或相爭奪，於是各樹旗幟以供識別，凡在一旗幟之下者卽爲一族，故古之分族，猶滿洲之分旗也。』從『族』字原意看起來，自然可以看爲是遊獵集團的表示，而『家』字似乎可以與『伏羲』二字暗合起來。關於『財貨』二字皆從貝，說文上言：『貝，海介蟲也。古者貨貝而寶龜。』其實也不獨財貨二字，凡從貝之字，卽如『寶貝』二字就更明白。他如貨賄，賊，賦，贈，賜等字皆從貝，皆與財貨有關，此時大約已開始貨幣之交易，而在物物交換時代之後，故知財貨之創是起於漁魚的時候了。到了這個時候，因人民當在不斷的遷徙中，所以公私土地佔有的觀念還不很明確與固定，而『家』的固定存在，我以爲還當在農業時代中。因爲家之爲家畜與農業有關。而此時人類但已經有了文明的基礎。這個時期若在能夠種植東西的土地區域內，農業生活自然會開始的，自然就會踏入農業時代了。因爲農業發見的初期概念，也是『儲蓄』與『生殖』。不過前者是動物的，後者是植物的了。要是居民所在地不宜於種植，農業時代的發展，幷非含有必然性。換言之，牧畜時期是可以求遠的延展，延展到如幾千年同樣還滯留在牧畜生活時期中的蒙古人，西藏人；在非洲還有比都閔(Bedon mins)等八九種民族；歐洲有拉蒲人(Lapps)；美洲有祕魯的土人；在南印度還有如托達人(Todas)。因此我們不相信『階段說』(The Stage Theory)，但我們相信階段的進化性。中國的平原恰好是適宜於種植的地帶，所以中國到此時就發展到農業時代了。

農業時代的開始，是孕育在牧畜時期中的，也可以說農業時代的初期與牧畜時期是並行着，而無顯著的分界。

華北大平原本適宜於農業的區域。從河南仰韶所掘出來的，有麻穀之種植，豕的畜養，還有犂鋤，有陶居，有村落。那時的氣候較爲濕潤，沿着黃河流域一帶，有密密的森林，獵獸還是用的石器。人是居住在較高的黃土層上，低地上除了森林便是沼澤，與今日沙漠般的華北平原絕對不同。雖是如此，但我們知道這個仰韶文化所表現的雖是農業時代，但是已在黃帝以後，是新石器的時代了(Neolithic Age)。

我們所說的農業時代還在神農的時候，大約還在舊石器時代(Palaeolithic Age)。舊石器時代才有龍這樣的生物，據地質學家告訴我們，到了新石器時代就已經絕種了。伏羲時代固然與龍有圖騰的關係，而神農之與龍的關係更密切了。

補三皇本紀中說：『炎帝神農氏，姜姓，母曰女登，有嬌氏之女，爲少典妃，感神龍而生炎帝，人身牛首。』

帝王世紀說：『有嬌氏女登，爲少典妃，遊華陽，有神龍首，感生炎帝，人身牛首。』

孝經鉤命決說：『任已感龍生帝魁。』

春秋元命苞說：『少典妃安登，遊於華陽，有神龍首，感於常羊，生神子，人面龍顏，是謂神農。』

路史後紀說：『初，少典氏娶於有媧氏，是曰女登，生子二人：一爲黃帝之先，襲少典氏一爲神農，是曰炎帝。』

又說：『母女登，感神於常羊，生神農於烈山之石室。』

以上五書中除了路史後紀不會提及『龍』的話外，其餘四本書中，均說神農與龍有密切之關係。如春秋元命苞一書中，甚而說神農是『人面龍顏』了。這『人面龍顏』究竟是怎樣一個講法？我們不得而知。不過有人說是『圖騰的模仿』，或如阿瑪巴人(Omabas)一樣。『阿瑪巴人的「龜」部族，把頭髮剪成和龜的甲殼同樣的形式，在四邊分成六條小辮，代表龜的四足與頭尾。「小鳥」部族，則在額上梳成一極小之辮，扮成鳥的喙，有的又在留小辮，以代表鳥的尾。在兩耳上梳成兩簇須髮，以代表鳥的兩翼。有時更在身上刺出種種花紋，力求與圖騰的形態相類似。』（李祖蔭著始祖的誕生與圖騰及胡愈之譯圖騰主義）這種舉譬的解釋也許是的罷？這『人身牛首』的意思，我想神農既是農業時代的想像人物，則耕牛的附會，也是很容易的。若是可以認定『舜』是『象』一類的生物，『禹』是爬蟲類；則神農便是耕田的『牛』了。不過『牛首』的話，若果眞有此說法，則僅說其形像及其裝扮，不必眞是生有兩角那樣的怪物。埃及古代的農業始祖阿亞利士(Asiris)之妻哀西斯女神(Isis)，也是『人身牛首』（見Bunsen: Egypts Place in Universal History）實際上，我們并不把神農眞的認爲是一個人，仍然是如『伏羲』那樣爲時代之名的，或許已經形成一個時代之大部落的稱謂。

據各書記述都說神農姓姜。生於華陽（今陝西華縣），長於姜水（即歧水。在今歧山縣西，或云在今陝西寶鷄縣。）都於陳（河南陳州），徙於魯（曲阜），曾封泰山，冢在長沙之茶鄉（今湖南茶鄉縣，在櫟縣西有茶陵。）易繫辭：『包犧氏沒，神農氏作斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。』

周書說：『神農之時，天雨粟，神農遂耕而種之。』

淮南子說：『神農始教民播種五穀，相土地宜燥濕肥墝高下，嘗百草之滋味，水泉之甘苦，令人知所避就。』

尸子說：『神農理天下，欲雨則雨。』

白虎通說：『古之人民，皆食禽獸肉，至於神農，人民衆多，禽獸不足，於是神農因天之時，分地之宜，制耒耜教民農作。』

中國的華北平原，當然是農業發生之自然區域，尤其是華陽姜水一帶。所以傳說神農是生於華陽，長於姜水；可以說是毫無錯誤。而又說都於陳，徙於魯，封於泰山的話，則不外說明農業區域的擴展是向濱海那方的東邊及順着黃河流域的北邊走。至於說『冢在長沙』，這與後來山岳民族之由西北移來，與平原民族之向西南敗走有關，這一節我們只好留在以後說好了。

——因了這樣，我們愈覺得這些傳說，有必要解釋之價值。

這時期當然無鐵之發現，因此農業說不上甚麼發展，只是有初步的耕器罷了。耕器都是

『斷木』『櫟木』來用的，這時的耕種就還是近於自然的粗放的種植。所以周書上說：『天雨粟』，及尸子上說：『欲雨則雨』的話。意思是用人力的還少，多半還需要天然的幫助。換言之，天時地利都不生問題，稍稍加點人力，就夠了。大約初期的農產物都屬於半野生的，故可以得『耒耨之利』。

按照進化史家之耕種形式的分法爲四種：一卽『耕耙』(Hoeculture)，二，卽『犂耕』(Plough culture)，卽最狹義的農業；三，爲『園藝』(Harte culture)，四是『商耕』(Hgndelsben, commerce culture)。而耙耕爲農業中最簡單的形式，沒有犂、沒有牛馬，只有用耙耕地的表面，不用肥料，但是所耕的地常遷移。而原始民族的大部分用耙耕法，按其文化的高下，還要分爲(一)耙耕兼遊獵；(二)耙耕兼漁魚；(三)耕耙，與(四)耙耕兼牧畜四類。而耙耕兼遊獵，當然是農業中的最低級了，在那個的神農時代，大約不出於耙耕的範圍之外，故其所謂『斷木爲耜』『櫟木爲耒』的『耒耨之利』就是『耙耕』。而又所謂『天雨粟』等話，正是表明其不用肥料的常作遷移之耕種。至今西南民族中尙有近似之狀，唐柳宗元柳州風土詩所謂：『租田亦與人分鋤，摘穗惟將手當鐮』是也。言其尙不知用鐵器。

白虎通的話，也許可以說明一部分農業所以發生的理由。因爲照馬爾薩斯(Malthus)的人口論，人口的增加，永遠是超過食糧的。何況人類既能戰勝禽獸之後，禽獸當然就要逐漸減少了。要是人還是純然依靠肉食，這就不免隨時有饑餓的恐慌。況且人類在旣經在以牲畜爲其財

慣後，他知道牧畜是爲其增殖牲畜的，所以就不肯輕易宰殺牠們，除非在其有死傷或在有令節的時候。禽獸裏邊就有多少是以吃植物爲生的，人類也就永遠是禽獸行爲的學生，所以也要以植物爲補充的食品了。既久之後，人類便成爲以植物爲食品的正常生活者，所以植物的耕種初步意識，便就從這兒爲長足的發展，結果就發展出一個人類很重要的階段——農業時代。爲依舊便利起見，仍名之曰神農時代。

所謂神農時代，爲愼重起見，只可以說是中國歷史上的初期農業時代，因爲整個的農業時代尙不能爲傳說的神農時代所可包括，正如我們前邊所說不過屬於一個低級階段罷了。

神農氏在傳說上，有人謂即是炎帝的；因炎帝也姓姜。甚有謂炎帝即是蚩尤的；因史記五帝本紀中，所記炎帝蚩尤之事，甚爲相混。又有謂三苗即是姜姓之裔，當與神農有關。聚訟紛紜，莫衷一是。其他各種書上所擧的人名，如大庭氏，烈山氏，葛天氏，夙沙氏，朱襄氏，共工氏，伊耆氏，赫胥氏，祝融氏，容城氏，厲山氏等等不可勝紀，有說是一人的，有說是幾人的。究竟是一人？是幾人？我以爲實在不重要。大約在神農時代，一個大系統之下，族類已經甚繁。即是神農氏一個名稱，已不定是一個人。開始那個神農與五帝本紀中所謂「軒轅世衰」的一個神農，已經相隔不知若干代數了。莊子胠篋篇中所言「古之王者」有十九氏之多，則這許多氏，應該是若干小部族之名。而且這許多部族之中，如共工、夙沙、蚩尤 炎帝，均曾經強大過一些時。軒轅之盛，大約又均用這些部族內閧甚烈，互不相容，所以才招致外力之侵

入。此即五帝本紀所言：『諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農弗能征，於是軒轅乃習用干戈，以征不享。』軒轅當然是代表另外一個系統的民族，因此神農系的民族就衰微了。

即以蚩尤一部族而論，其情形即甚複雜。據各書所載，有被黃帝禽殺者（史記五帝本紀）；亦有爲黃帝作五兵者（見世本作篇）；還是爲庶人之貪者（三朝記）；足見蚩尤乃部落而非一人之名。換言之：有爲抗戰而死之；有爲漢奸者；亦有爲貧窮的老百姓者。大約蚩尤既能爲『九黎之君』，又曾襲『赤帝』之號，軒轅時『諸侯咸來賓從，而蚩尤氏又最爲暴，莫能伐。』這個蚩尤部落，在神農系中，不消說當是最爲強大的了。

若據管子五行所記：『昔者黃帝得蚩尤而明於天道，故使爲當時。』則蚩尤明明是同於神農氏一樣的人物，頗識農時，自較黃帝一個山岳民族的人爲高明，並不爲路史後記所言：『蚩尤疏首虎捲，八肱八趾』之爲一個怪物。其所以史傳蚩尤之怪，乃因其（一）抗戰甚力；（二）始終不爲黃帝所盡滅；漢書高帝紀載『祠黃帝蚩尤』，當有其特殊的原因。

明白的說，在神農時代中，既已經是農業時代，人口與人事問題及文化，當然都有異於單純遊牧的伏羲時代了。這個時代之前，華北大平原均爲地皇系統所居住。到神農時，文化人事人口均較高，這個姓氏之發生，大約很可能。簡切的說起來，這都是姜姓的勢力範圍了。所以說神農姓姜，炎帝又姓姜，蚩尤也姓姜；三苗九黎又無不姓姜，甚而後漢書西羌傳說：『西羌之本，出身三苗，姜姓之別也。』這個遠在西陲的邊民，又是姓姜的；這個姜姓之起，乃由於

說文所言：『神農居姜水以爲姓』之故也。凡此姓姜的，我以爲都是神農系統之分布，亦卽地皇系統之後，中國本部原始之土著也。

黃帝是外族，是來自西北的山岳民族，也許就是後來之所謂姬姓，乃是天皇系統。在農黃之盛衰，既可以說是姜姬兩姓之爭，亦卽可以說是天皇系與地皇系兩大民族之接觸與衝突。這個我們都要留在將來來講了。

據我們推想這個時代，方漸有所謂固定之家族觀念與家族事實。這個時代又應該是女性中心或母系時代才對。

這個『家』字講法，在文字學專家中，至今尙有若干的紛爭，而未爲定論。前邊我們雖曾提及，其實重要還在講『族』字，這『家』字是當留在此時來講的。『家』字有認爲是鄙棄人不出外力因而安享其成，正如豕之居於宇下。但在我想，若是鄙棄的話，應該是說女人而非男人。因爲『家』字與『安』字似乎很接近。不過不應該說是鄙棄，應當是說明當時的社會形態。在一方面『豕』已成爲家畜，這正是農業時代的開始，所以就成『家』了。一方面女子已經與男子分工而安坐在家中，所以生活就『安』定了。因爲豕之爲豕，是經過人類之牧畜階段，而成了今天懶惰蠢笨的狀態，在其原始還是相當的橫暴，有如山中之野豬一樣。女子之在原始時，亦復與男子無異。若依照朋威克（Bonivike）的考察在現代已經絕滅之達斯曼尼亞民族中，男子反不中用，惟有女子才是生產者的中心。愛思德曼夫人（Eastman）也這樣的考察

出達古塔人（Dakota）的婦女，是最能堅忍吃苦的主要勞動者。女子之退居家中：一方面是與男子分工的意思，因爲文明是由分工所發展出來的。女子與男子之分工，是工作進化後的實際事實所命定。一方面是因女子之養兒育女的便利，以安居在家中比較的合宜，而女子確共血族系統之中心的聯繫的人物。因了這樣，其結果，家族社會的開始，女性中心與母系時代就成立了。否則，『家』還不會開始，好像還無需『家』之必要。家的開始，在一方面當然是與農業有關係，在另一方面，自不得不是女性中心與成爲母系的社會。

男女二字，在中國文字構造上，業已表示出其分工的不同的生活形態。『男』子是力田爲主，而『女』子則操其兩手在地上坐着做手工（古代人蓆地而坐的）。『男』字是六書中的會意字，而『女』字則爲象形字。女子若是長了兩個大奶子，即是在『女』字中加了兩點，就表示已生兒育女，於是就成爲『母』了。這正是俗語所謂『有奶爲娘』的意思。嫁人即爲『婦』，女子過着持帚的生活，當然是專門負着家庭的責任。這些都是農業時代中的社會意識形態。也就是農業時代必然的社會事實。

我們說『女性中心』說，『母系社會』等字樣，幷未說是『女權』或『母權』，這個要有所認明。否則，又要混淆了。所謂『女性中心』及『母系社會』是生物意義的社會現象認識，與『女權』『母權』的政治含義絕對不同。

家族制度的開始，必然是以女性中心的；因爲要以固定的一個女性爲中心，然後才能成立

一個固定的家族。於是這個固定的家族之發展，就形成其爲母系社會了。

事實上，在一個家族中，除了經濟意識外。男子本不重要。從表面上看，好像與男子毫無關係。女子能夠產生兒女是一件很顯著的事實，這與男子有甚麼立刻可以發現的相連關係呢？因此母子的觀念是最早的發現，父子的觀念不得不是最後的發生了。所以我們可以說，社會關係的開展，就應該是先有母子，然後有夫婦，有夫婦後才有父子了。所以古代人無怪乎是『只知有母而不知有父』，正是這個道理。這個道理，便是產生女性中心及母系社會的由來。

呂氏春秋恃君覽篇中說：『昔太古嘗無君矣，其民聚生羣處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道；無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械車舟城郭險阻之備。』

這確是一幅原始社會寫真！所謂『知母不知父』的話，還見於商君書開塞篇中。開塞篇言：『天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父。』這『知母不知父』的內容，是不是性的雜交？我們不很曉得。據摩爾幹（Morgan）的古代社會（Ancient Society）說起來，人類固然過十個性的雜交階段，但威士馬克（Westermark）在他的人類婚姻史（History of Human Marrige）中又極端的否認。『知母不知父』的話，本不可武斷的說就是性的雜交。因爲我前邊已說過原始人就是不知道生兒育女與男女交接有何相連關係；但你不能說他不知道，男女就是性的新交了。性交是屬於生理的本能的衝動行爲；而性交與孕育生子的智識，則

是經驗事實的教訓。兩者並無直接相連的因果關係。一般生物并不具何等經驗教訓的智識，但牠是有性交的。後代人是有了經驗教訓的智識，未必可以與任何人在能夠避開禮法之下就任便性交起來。因知性交是一件事情，性的雜交又是一件事情；兩者是類別的而否認為一致。所以便有人反對人類有過性的雜交的一個階段。

在中國古代好像有過性的雜交的痕跡，但我不敢為一般人之只據『知母不知父』一句話便武斷下來。第一，我據管子君臣篇所言：『古者未有君臣上下之別，未有夫婦配匹之合，獸處羣居，以力相征』的幾句話。列子湯問篇也說：『男女雜遊，不媒不娉。』我想這所謂『獸處』與無『配匹之合』，及『雜遊』的含義，是有近於性的雜交的暗示。這個所據或許尚不充分，但第二，我想中國古聖人特別嚴男女之大防一事看起來，準是由於原始人性的雜交過度之反動。因為中國古代制禮作樂的全部對象，都好像是對此而發。只要是男女，即使是兄妹便要『男女七歲不同席』的嚴加規定。（曲禮『男女不雜坐，不同椸枷，不同巾櫛，不親授。』『外言不入於閫，內言不出於閫。』內則（有側）『男子由右，女子由左。』曲禮：『姑姊妹女子已嫁而返，兄弟弗與同席而坐，用器而食。』）好像真如莫爾幹所考察的。確有個時代是『彭那魯亞家庭』（Punaluan Family）。在中國，差不多從人文主義時代開始的周初，而至於天下統一的秦代，都在用全力注意這個問題。周孔之主禮治是不必說的，而秦始皇是法治主張者，在各處立起石來，也一再申述要嚴男女之大防了。始皇是氣魄雄偉的政治人物，其立石

誇功之餘，乃不忘去男女之防之嚴正，這就大可玩味。我懷疑中國古代男女之性的雜交問題，一定很嚴重。即如淮南子齊俗訓所載：『顓頊之法，婦人不辟男子於路者，拂之四達之衢，由是嫁娶取儷皮之俗。』這雖是一個傳說，足見問題的嚴重。流風所及，一定不限於原始時代，殷周之際，大約也還在暗中極端活躍。在孔子的時候，就是魯文姜，陳夏姬，衞南子等名聞百代的風流韵事。『夫惟禽獸無禮，故父子聚麀』（禮記）『衞宣公烝於姊姜』。（桓十六）『昭伯烝於宣姜』（閔二）。詩牆有茨與鶉之奔奔，爲刺衞公子頑通乎君母。詩南山敝笱刺齊襄『鳥獸之行，淫乎其妹。』衞風氓『宣公之時，禮義消亡，淫風大行，男女無別，遂相奔誘。』）這雖然不能視爲還是性的雜交時代，但可以暗示出這個時代的遺留在貴族社會中，也還有偶尸復活着的咧。

不管怎樣，女性中心的母系社會，在中國古代總是存在的。因爲『古之神聖母，感天而生子。』（見說文）『聖人皆無父，感天而生』（春秋公羊傳）。這個家系若存在，當然說不到父親及男子的話，因之就成爲『母系的嗣統』(Matrilineal Descent)而產生中國古代特有的『姓』了。

這個『姓』字從女從生，就表示出女性是中心而發展出母系社會。說文曾解釋過說：

『姓，人所生也。古之神聖母感天而生子，故稱天子；因生以爲姓，從女生。』

通志氏族略序於此更說得明白：『三代之前，姓氏分而爲二：男子稱氏，婦人稱姓。氏所

以別貴賤，姓所以別婚姻。氏同姓不同者，婚姻不可通。說文，女生爲姓，故姓之字多從女，如姬、姜、嬴、姚、媯、妘、嬭、姞、妊、嫪之類是也。所以爲婦人之稱。如伯姬、季姬、叔姜、孟姜之類，并稱姓也。』

這一節話將古代女姓中心的母系社會情形，說得最清楚了。母系社會時，是父姓同母姓不同者婚姻可通，反之則不可通。在今日父系社會後，就恰對調一下，即是母姓同，父姓不同者婚姻可通，反之亦不可通了。原因是『由父之父遞推之，百世皆吾祖也；由母之母而遞推之，三世之外，有不知誰何者也。』（見崔適東壁叢書五服異同考）就從這一點，也就明明白白的看出兩系社會之不同處。但母系社會并非母權社會，我前邊已聲明過。於此可以得一證明，即是『氏所以別貴賤，姓所以別婚姻。』別婚姻者，即是專在血統方面之謂，於政治方面的意義無與焉。反而男子是在政治上仍要講地位，即所謂別貴賤是也。我們在這兒又可以辨明母系社會與母權社會之不同處：即母系社會只講『母系的嗣統』，而不講『母系的承襲』（Matrilineal Succession）。所謂『母系的嗣統』則純指血統之姓的方面來說的。反之，母權社會，則不僅要有『母系的嗣統』并『母系的承襲』也是絕對不可少的。

中國的母系社會承延得很長久，到堯舜時也還在『母系的嗣統中』。史記索隱言：『堯初生時，其母在三阿之南，從母所居而姓。』帝王紀與帝堯碑中也說：『帝堯陶唐氏祁姓也，或從母姓伊氏。』不過此時大約已在母系社會的末段了。帝王紀載：『舜母生舜於姚墟，故姓

姚氏』。宋書符瑞志雖也記着：『母曰握登，感大虹而生帝，』但各書所載，均言舜有父曰瞽叟。此時必已在母系社會與父系社會蛻變的過渡中。因至大禹時，大禹就明明有父親鯀的詳實記載了。吳越春秋及竹書紀年，帝王世紀等書雖也記載着：『禹母女嬉於砥山得薏苡而吞之，意若爲人所感，因而妊孕，剖脅而生。』這許是要照例的說：『古之神聖母』就要『感天而生子』，方能稱『天子』。這就無怪後來漢高祖明明有父親劉太公在，而母親劉媪就偏偏也要在罔中去夢與『黑龍交』而生高祖（見史記漢書），又是公式主義了。但『意若爲人感』一句，大約在彼時的人，已懂得男女生子的關係，不再渾然的『知母不知父』，不過還得來一套『天子』的神秘才華貴，因之凡後來的『天子』都是由天所生的。這個不稀奇，大約是人類都要玩這一套神秘的。西方聖人的耶穌，不也說是由童貞女馬利亞聖母得天之啓示而誕生的嗎？

母系社會的結束，大約是農業更向前發展一階段了。不過我們仍可以斷定還在發展在耜耕一時期中，這是不會純然脫去牧畜生活。可是在這個時候另一個全然以遊牧爲生的外來強大民族轉徙到這個農業區域了。於是發生了一次空前的民族大鬬爭的遭遇戰。因此也就立卽展開一個各方面都帶有新色新氣象，好像是從新扮演過的角色的社會相。

這就透露出文明的曙光！因爲有人說過戰爭是文明的起源。

迷濛的朝霧要逐漸開始消散了，我們可以比較看得淸楚有一副淸晰輪廓面孔之人類。

二十九年十一月七日完稿於兩桐軒

後記

在若存若亡的三皇時代一篇中，關係伏羲圖八卦的一節，我說：『這個作八卦的說法，我以爲是傳說中時代之混淆的錯誤。在遊獵與魚漁的生活階級內，初民的生活形態，實不會怎樣的高明。因爲其食物之來源，還仰給於自然的供給，那會產生最高的人爲現象，而作起文字起源的八卦來了呢？』至今想起來，還有可討論的地方，若必以八卦爲一種文字體裁，或者竟爲後來的八卦圖說所騙，我那種說法，當然毫無問題可以成立。但這個八卦的開始，只不過在結繩記事之後而繼以一種簡單符號的記事，是用『一』與『--』兩個符號掉換的運用，則牧畜時代的初民意識，不僅可能，或許還爲必要。要像史中所言：『於是仰觀象於天，俯觀法於地，中觀物於人，始圖八卦。卦有三爻，因而重之，爲卦六十有四，以道神明之德，以類萬物之情，造書契以代結繩之政。書制有六：一曰象形；二曰假借；三曰指事、四曰會意；五曰轉注；六曰諧聲；使天下義理必歸文字，文字必歸六書。』我們當然不相信這個八卦會起於伏羲時代。我想八卦起於伏羲時代之可能性，就當剔除史中那種高深的說法。六書之說，明明甚遲，絕對不會那末早。如將八卦之形還元爲符號便是極。其餘一切解說，皆爲後人所增加，與原始意思毫不相干。外來之說，尤爲無稽之談。謂爲吾國文字之先河，當可相信。因此種簡單符號，實亦古人文字之意，但不可認爲含有六書意義之文字。在牧畜時代，人民既已有牛羊生子之認

識，則此『一』『二』符號卽易產生；又在火的發現之後，天地明暗之分，必然亦易繼之而起。是否『生殖器崇拜時代最明顯之象徵』？雖不盡知，男女的分別，想必也因之而可能了。大雖在此期間，人民已開始許多簡單的辨識，所以這種簡單符號的存在，自屬最可能之事。這個只算我對於舊作一種細末的修正；較詳的申說，只好俟之於異日了。

蘊剛自記三十一年十一月二十九日

一　國史悲劇的發展

中國歷史的發展，是一幕悲劇之逕台的演出：而且，中國人的心目中景仰贊歎的人物，也是歷史上悲劇的主角。

中國人所贊歎同情不置的是燕丹項羽，不是秦皇漢高。

秦皇漢高在歷史上是成功者，其能統一政治局面，魄力雄厚與功業炫赫，卻不是西洋俾斯麥拿破倫等所能望及。可是俾斯麥與拿破倫在德國，在法國，在整個歐洲，甚而達到了美洲，都被人衷心的崇拜；在東方諸國，便是中國也波及似的崇仰。惟獨中國空前未有之政治人物秦皇漢高，則被大家所輕視。

秦皇漢高雖成了功，但結果仍是一幕悲劇，始皇崩於沙丘平台，棺載溫涼車中，會暑，車臭，乃載一石鮑魚，以亂其臭。漢高更是了不得的人物，到了將對手都打倒以後，卻感到悽惶起來了。歸鄉置酒沛宮，酒酣擊筑，自爲之歌，令沛中兒皆和之，乃起舞，慷慨悲懷，泣數行下，好像又都是悲劇！

太史公特別用力去寫刺客傳中燕太子丹所派去的刺客荆軻，尤其是另一篇極有聲色的項羽本紀。

『風瀟瀟兮易水寒，壯士一去兮不復還！』千載而後，尙令不少的人揮同情之淚的歌唱着。

『力拔山兮氣蓋世，時不利兮騅不逝；騅不逝兮可奈何！虞兮虞兮奈若何！』一首英雄末路悲歌，不爲之傷心感慨的，在中國人中幾乎沒有。

中國歷史上最能幹的皇帝，總沒有超過於漢武帝與唐太宗的了！但有多少人特別追念過他？或特別有表揚過他們的詩歌與文字？同時，也在中國歷史的皇帝，還有較李後主與明思宗爲無能與軟弱的嗎？這亡國的一幕悲劇，反而使後代的中國人特別懷戀他們。

自楚懷王一去不返，楚人憐之。於是以打倒秦皇帝爲目標的運動，大家便擁出一牧牛童兒孫心的楚懷王爲領袖。

這些都是帝王史，帝王中國，是歷史所寫成的中心！

便在明時，建文皇帝與明成祖是同一局面而不同其結果的帝王。明成祖移都燕京具有特識，但多被鄙視：惟獨出走後的建文皇帝，雖一事無成，而追懷特多。千鐘祿那個悲劇本實在寫得好極了！

就是拋開帝王不論，爲五丈原苦鬪而死的諸葛武侯，是『出師未捷身先死，長使英雄淚滿襟！』便是繼武侯而起的天水人姜維，其假投降的政治作法，你考驗其中有多少無形之血，無聲之淚！

西晉八王之亂後，繼之以五胡亂華，衣冠都南渡了，士大夫每值春秋佳日，作新亭之哭，你看這一幕悲劇所描寫的是甚麼？

在唐，在五代，到了南北朝，其間除了史書上所稱的貞觀開元之治外，有沒有安寧的日子？便是貞觀之治是如何來的呢？唐太宗東征西殺的血跡不必論，殺兄妻弟媳的幕內流了多少鮮血？所謂開元之治，不過谷米多收成了幾斗，但安史之亂是如何召至的？弄到馬嵬坡一幕慘劇方演畢後，又劍閣聞鈴而腸爲之斷了，這時外患迭起，財政紊亂，藩鎮跋扈，宦臣專政，百姓迫於虐政，相聚爲盜賊，終乎鬧到黃巢殺人八百萬，在劫者難逃！於是再演一幕皇帝奔蜀，結局便是『沙陀搬兵』。

史稱之貞觀開元兩治爲稀世難逢的，而其劇情之背景乃如此如此，其非治世之時就可想而知！

杜工部作新安吏詩所以說：『眼枯卽見骨，天地終無情！』

宋之時，悲劇之悲，是悲到無以再悲的了！二帝蒙塵，后妃三千人亦被刧北去，青衣食酒，較晉尤爲慘切。岳飛父子又因和戰問題而被誣殺。從此宋之爲宋，就不堪想像了。陸秀夫負着宋帝昺而逃到廣東去跳海，於是乎宋朝就開始其亡國的記錄。

宋朝那些儒生能講出甚麼來？至多『平時袖手談心性，臨危一死報君王！』好在還有說『讀聖賢書，所學何事』的文天祥，於抗戰之後，在天地間留下了一些天地間的正氣。

到元，武功不能不算空前，統一中國，包幷歐亞，又外建四汗，以鎭邊徼，可是仍是流血！共分人民爲十等，儒獨在娼丐之間，智識階級之悲哀總算也是空前了。朝廷上之篡奪，民間開始用紙幣之苦痛，喇嘛害政，皇帝荒淫，又轉到『豪傑』之崛起！

明朝最特色的是開後世邊疆外患之原，倭寇那時就一再到中國沿海地方大事紛擾，不有戚繼光，恐怕人民就不易有安寧的時候。

明廷既有三案之爭，復有魏忠賢之亂政，流寇四起，崇禎上吊，吳三桂又因桃色事件而降於清，嘉定揚州屠城等慘劇就一再的演出了！

清初好像是盛世，琉璃廠書鋪門口看書的一位老酸口吟『清風不識字，何故亂翻書？』就活活的被宰頭，南山集之獄，戴名世寸磔，族皆棄市，未及冠笄者發邊，方孝標剉尸，親屬論死，一時株連甚衆，這個文字獄之起，悲劇的劇情又轉到另一方面了。

於是太平天國便以種族革命的意識號召天下，石達開反被擒以死，這個運動，自始至終就未脫離過悲劇的範圍！

鴉片之戰起了，英法聯軍之事繼至，日本併了我們的琉球與朝鮮，後來又有八國聯軍之事：這樣重重不已的外來禍，我們的國家便做了他人宰割下的牛羊，我們便從此有牛羊那樣的苦悶！

『戊戌政變』起至蘆溝橋事變以後的今天，中國人又那一個不在扮演悲劇中的角色呢？悲

劇是尙在繼續展開中，有沒有閉幕的那一天？誰也不知道，大概人類就是悲劇的吧？可是劇本是由人來寫的，難道中國人只能寫悲劇的劇本嗎？難道夜太深了，太陽就永遠的藏在地的底下？

二十八年一月二十八日初度日于石堰草堂

一二　四川幾個有歷史價值的節日

——三十年三月二十四日在華大週會講——

四川在中國之重要，不自今日始，資治通鑑早已說過：『蜀者國之寶庫，可以兼濟中國。』卽在古中國，司馬錯便已看見要完全中國空前大統一之局面，惟有先定四川，張儀雖然爭議亦不可能，所以秦之能伐蜀實爲奠定併吞六國，完成統一之張本。因秦之能爲當時之統一工作，方有今天之中國，若無秦之伐蜀，則不會統一中國，中國不統一，今天的中國現象，未必不較歐洲那個地土還要糾紛與糜爛罷？至少此次抗戰也不會延長到今天。

卽使在秦之前，四川已產生過治洪水而開闢了『禹域』的夏禹王，沒有夏禹王，恐怕我們的祖先眞要如左傳上說的：『微禹吾其爲魚乎』？

卽在秦之後，四川與全中國之關係也很密切而重要，四川固因文翁以後方歸化的，可是像漢書上所記載的，文翁設立學堂的辦法，竟爲全國其他各地所模仿而施用。

四川在中國文學史上的地位是不必說的，像司馬相如楊雄乃至於陳子昂李白三蘇楊升菴等人，都是全中國歷史上第一流的文學人物，尤以五代時花間集之唱和，於文學史上樹立起最燦爛的一座金字塔。

假設要捨去其他不論，專就中國婦女史上言，有幾個不可多得的婦女帝王家，有的尚非英國女王伊利沙伯乃至維多利亞所能趕及，這便是唐朝的武則天（廣元人），及結束清代的慈禧太后（雅州旗人），還有楊貴妃，據說是生於汶川縣之娘子嶺，娘子嶺之得名便由於此，婦人英雄尚有浣花夫人，花蕊夫人，乃至秦良玉均是婦女史上最傑出的人物。

以武將論，有宋代采石磯之戰的虞允文，有清朝督陝甘的楊遇春及打平大小金川的岳鍾琪，抵禦外患及樹立邊功，均是非常生色的！

要是像這樣論列，絕對不是短時間能夠得一個概要的輪廓，較詳的發揮巳另在兩週前的聯詩社講演過了。今天要向大家說的，是我們居在今日之四川，姑無論何人，我想有幾個歷史價值的節日，似有重新提起注意之必要。

杜甫昔日在川曾經歌詠說：『遲回問風俗，涕泗閔興衰！』諸位居於此種國難時期，也當有所同感罷？

通典上說：『巴蜀之人少愁苦，而輕易蕩佚。』這個實在由於四川是：『家有鹽銅之利，戶有山川之材，居給人足，以富相尚』（逸史）的緣故。是即益州記上所言：『水旱從人，不知饑饉，時無荒年，天下謂之天府也。』

說蕩佚，其實也還有他的意義；世所謂『蜀人好亂』亦實不盡然，可惜這個不能在此解答，現在僅就游樂之幾個節日，反映出四川之為四川吧！

說四川也太廣泛，不如集中說代表地的省會成都：

成都人於過年的第一天，便傾城出南門游武侯祠，迷信者言南方丙丁火，出行大吉大利。實則有其最大的意義，便是蜀人不忘漢而追念武侯昭烈北地王之遺志，武侯之『鞠躬盡瘁，死而後已』的精神，固然耀同日月，而其治蜀之勤勞，確使蜀人永不能忘，俗之「戴天孝」便深合此意。這不僅是悼念武侯，還有故國之悲，蜀人至今還普遍着頭纏白帕子的遺習，這就表示當時反抗強暴侵略的國家意識，因為武侯死後不久，鄧艾便已入川，諸葛瞻戰死綿竹，後主投降，北地王殺家盡忠，這些均足令人非常之沉痛。人民哭既不能，死也不得，只好假言「戴天孝」，實則內心之悲傷的一種永遠紀念，蜀人每年第一天都便要到武侯祠去的意思，至今恐已經極模糊了！我想給這天題一個顯著的節日叫着『念忠節』。

其次為正月初三日，全城人都要出東門祭東君，祭東君的含義，則為紀念花蕊夫人，夫人尚有祠堂在現今皇城內，她是後蜀主孟昶之妻，姓費，青城人，文學很好，有宮詞百首，至為綺麗，國亡入宋，心未忘蜀，每懸昶像以祀，詭言宜子之神，卽世傳張仙圖是也，宋太祖召之使賦詩，為賦『君王城上竪降旗，妾在深宮那得知！四十萬人齊解甲，更無一個是男兒！』這種故國之悲，亡國之痛，實在可以愧死當時一般蜀之執政者與軍人！蜀人為表示不忘夫人，但又不敢於亡國之後說是紀念她，便又只好也詭言說是祭東君。此東君實卽花蕊夫人，這一天正好叫着『國恥節』。

正月初七爲人日，蜀郡人士均往遊草堂祠吊杜工部，這不消說是紀念忠君愛國之詩人的，何子貞曾爲題『草堂人日我歸來』句，旣可名此日爲『文學節』，又可以說是『亂離節』，或曰『邊患節』，因『蔴鞋見天子』的杜工部之流離於蜀中，正反映出當時天寶亂離之悽慘！

二月二日龍抬頭，成都人謂之曰『踏青節』及『小遊江』，皆出南門萬里橋結彩舫數十以遊樂，萬里橋就是今天的南門大橋，名勝記載：『蜀使費禕聘吳，諸葛亮祖之，歎曰：萬里之行，始於此日。』故橋名萬里，這中間也深含着很富厚的意義，聯吳伐魏，本爲蜀立國之基本外交政策，乃一毀於關羽，再毀於昭烈，以致蜀之爲蜀，陷於孤立之苦境，武侯爲復活此不可少之外交政策計，乃派其素所信任之費禕聘吳，惟有此然後可以無後顧之憂，而收互助之效。此種謀國忠忱，及偉大國際政治眼光，至今亦屬不朽，這個『小遊江』便可另予新名曰『外交節』。

青羊宮的花會正期爲二月二十五日，由蜀記及蜀中廣記等書言爲老子與關令尹喜相會於青羊之期，此神仙家言，不過王晉卿『綿城春色花無數』，及范致能『不須悔唱陽關曲，直爲海棠，也合來西蜀，』等詞句，也是表現綿城之自然美景，這是很明白的『萬花節』，正足以提示蜀人之當重視之而深愛之也！

最要緊的還是四月十九日的大遊江，是卽所謂浣花節日也，任正一遊記記之旣詳，陸放翁筆記亦有實記，成都通鑑述此最明白，可謂抗戰守土節日，實旣浣花夫人之誕辰，是日成都更

傾城結綵舫遊浣花溪，溪上有浣花夫人祠，地志云：『夫人姓任氏，崔寧之妾。』成都通鑑載：『節度使崔旰入朝，陽子琳乘虛突入成都，旰妾任氏出財募兵得數千人自帥以擊之，子琳敗走，朝廷加旰尚書，贈名寧，任氏封夫人。』亦卽冀國夫人，此『大遊江』可名『抗戰節』。

成都之競渡不於午日，而乃於六月二十四日，此乃紀念治水之李冰，李冰被尊爲川主，六月二十四日乃其生辰，此意義亦屬重大，不有李冰，何有今日之四川？與夏禹同爲有大功之人，此可謂川康建設之第一個老前輩，規劃遺法，至今仍屬精密不可易，謂之曰『建設節』，怕更可啓示今日之言川康建設者罷！

以上所舉幾點，不能盡量說明，但意義之深厚，所以爲有重新光大之必要，因以上各種節日，不僅足以發吾人懷古之幽情，并可培養今日民族高遠意識；因一國人民若無歷史意義之啓發及深入，這個民族是不會厚重而產生偉大之潛在力的。

因限於時間，草草爲諸君作一較通俗化之演講，甚望同學能本此所示而擴大之爲一更有意義的補充說明，於今日時事，不無所助，我想另有機會再來較詳細的說說，這個不過是一個序幕罷了。惟有這様方是『民族情緒』之必需的。

二三　愷撒的復活

——二十九年五月二十七日在華西大學週會講稿——

『到過羅馬的人，每走一步，就感觸到愷撒的天才。』

——鶴見佑輔

諸位偶然看見這個『愷撒的復活』的題目，必然以為不是宗教的神話，便是文學的空想，或者便是歷史的敍述；但全然是錯了。可是，錯雖然是錯了，而又確乎是要作歷史的引據，及文學的描寫，與達到神話那樣的預測，還是用以講述今日之歐洲情形及對於未來的歐洲有所探究的。此次歐戰是於無意中給了我們這一個啓示，我們於是捉着了這個啓示，今天要來與大家講一次『愷撒的復活』了。

愷撒在羅馬歷史上是第一位大政治家，又是一個空前擁有軍權的迭克推多者，也是一位平民而為天子者，他在世界上是最普遍為人所稱道的一個怪傑。他如彗星般的出現於紀元前一世紀的時候，又如閃電般建立了許多政治上，軍事上，乃至文化上的不朽功業。但結果是一場夢，如春夢似的突然睜開眼後，感到孤寂的無聊，於是終於被人刺殺了！

愷撒生於紀元前一百年，當紀元前五十八年至五十年時就佔據高盧，且一度侵入不列顛及

德意志。其後在帝國政府下，又陸續得到埃及與地中海沿岸，以及其他北部諸省。每省由他派一行政長官，其任務是維護羅馬在該省之利益，解決羅馬公民與本省人民之爭端，徵集軍隊，保護稅吏，並有絕對權力管理所有本省中無權組織地方政府之區域。愷撒不僅有武功與政治的能力，而且曾經建設圖書館以爲復興文藝之基礎；又採用現在通行的太陽曆，並建築國道，及偉大的羅馬古城，他又曾著書行世；這些在歷史上都是不朽的成績，尤於思想史留下很深的影響。可惜他僅僅以五十七歲之壯年而如朝露般的，正在太陽光輝飛躍之時消失了。

愷撒死亡後一兩千年，有許多人都在那兒企圖重建羅馬帝國。諸如查里曼帝國，神聖羅馬帝國，拿破崙之僭用帝號，以及歐戰第一次前德意志威廉第二世之帝政主義，歐戰後意大利墨索里尼法西斯主義之怒吼。尤其是最近十年中德國納粹主義抬起頭來的希特勒，是在充分作大日耳曼主義帝國雄圖的熱夢呵！

有人預言一九四〇年是世界上一個大變局之年，希特勒是響應着的吼起來了，他是循着威廉二世舊跡踏上前去，他不惜發動第二次大戰滅亡捷克，進兵波蘭，戰事發動後他又沉默着運用他的神智作種種驚人之舉，他在北歐冒險，他又在西歐猛攻，他佔領荷蘭比利時盧森堡，又突破法國的馬奇諾防線，進攻巴黎；他的兵已經到了英國海峽，他說他可以不久達到倫敦，這樣又眞像一位愷撒復活了。

愷撒，這本是一向被人用作帝權威力的代名詞，他的內容是包含着能掃蕩一切反抗勢力，

而能確立自己一個迭克推多政權的名稱，今天希特勒運用着閃電的神速戰術使同盟國喪胆，張伯倫的洋傘也好像收將起來了，他果然能夠成爲一個愷撒嗎？愷撒果然在今天可以復活嗎？

我們現在想在「愷撒的復活」這個題目下剖視一下希特勒之所謂雄圖，并且要在事理上推究一下歐戰將來是不是要在希特勒的權威下重建一個羅馬帝國？

愷撒乃至於查理曼，拿破倫，威廉二世及近今的若干獨裁者，自然希特勒是在其中的，都有了偏執狂的毛病。以希特勒來說，一部「我的奮鬪」純然是偏執狂的標準表現。每一章每一節，甚至一字一句都充滿着偏執狂的病態。所謂偏執狂在大前提爲錯誤之下而演繹之，都是非常正確有系統而動人的。偏執狂的事實表演是驚世駭俗，勝利成功，是在何人都無法阻止其勇往直前之奮鬪力量。凡無偏執狂病者遇之無不失敗或受傷害，只好讓他滿足一時惟我獨尊的氣概，偏執狂者是需要隨時緊張，隨時有新表現；最怕的一時鬆懈，那便全盤都頹敗了。這正如吃酒醉了的人，氣胆皆壯，心力并強。決非常人能與之爲理智化的交手，惟至倒臥時便不能作何任微末動作之支持。因此希特勒今次的動作如能相當完成而讓他人爲平情合理之繼續，這必然是德國的幸福，還是終希特勒之生，長此爲「我的奮鬪」，果使到一天遭遇挫折而至精神有鬆懈時，其前途則不可想像了。故這個愷撒之復活，恐終必作愷撒式之滅亡。

但在歐洲現況，姑無論希特勒的成功失敗與否，而這個情態之下，勢必隨時有愷撒之復活。因爲這種對峙的多角局面，康樸魯維茲的民族傾軋論，究竟是顛撲不破的眞理。而愷撒能

隨時復活，但都必隨時滅亡的；這不過在歷史上多留些可歌可泣的英雄故事，與若干亡國破家之民族桃花色的血痕罷了。

歐戰的封建時代還不會過去。雖無周天子，但整個的歐洲各國便很像周的封建國家。我常說在凡爾賽條約結成之前，純然是一個春秋時代，全然靠會盟交聘一套國際政治手法，來維持其假仁假義的「五霸」局面，據我們所曉得的過去三十四紀中，共有三百十一年的戰爭，中間只有二百七十七年的和平，但和平條約便有八千種之多。自凡爾賽條約結成之後，不幾年便看見許多不甘寂寞的國家向國聯退盟，這好像已開始三家分晉的傾向，從日本悍然於九一八進兵中國後，而至希特勒撕毀凡爾賽條約，這便老老實實的是用眞刀眞槍來爭取利害的戰國時代。迄至今天歐戰，在白熱化中鬭爭，我們可以發現歐洲是一個絕對無和平可能性的地方。卽暫時再來一個威爾遜的和平會議也是枉然。因爲歐洲之爲歐洲，旣有其先天的紛爭性，復有其不少之後天的仇恨原因；這如何能夠有其眞正和平的一天呢？理論和平固然太渺茫；便是武裝和平也是太危險。就說公開的來一個公道的分贓會議亦屬不可能。明白的說，歐洲的各國，自始至終絕對不能不有紛爭，由心理學上看起來，國際之所以紛爭，全然基於人性之優越感與恐怖感。何況在實際上，有二十幾個國家的獨立，關於人口食糧問題，經濟利害問題，文化及宗教民族種種之差異，都無法解決。要希望密接在一個四百萬方哩的土地上而不發生磨擦，這是談何容易的事？

在第一次歐戰，不論戰勝國與戰敗國都同樣遭受着不可補償的損失，至今歐洲人都還談虎色變。以金錢損失來說，聯軍方面耗去一千三百五十萬萬美金的戰費，同盟軍方面耗去六百五十萬萬美金的戰費，合計起來爲二千萬萬美金，折合當時之華幣爲七千餘萬萬元，我國歲出爲八萬萬元，則此耗費之戰費，已可供我國一千年之用。至其死傷人數爲一千九百餘萬人，已佔歐洲全人口二十分之一。至於物質損失，文明毀壞，城市荒墟，已不可估計，這在歐洲人其痛心當然就可想而知。所以在十年前，當一九三〇年的時候，法國外交部長白里安氏便向歐洲二十六國提議歐洲聯邦問題，就是想歐洲果成爲聯邦，便可息爭了。可是提案雖經過國聯十一次大會討論過，終因問題複雜，各國利害不能一致，乃無形的擱淺了。

在白里安之前，已有奧大利人凱萊吉氏（Kalergi）於一九二三年發表過一篇大歐洲的計劃，其原意即在爲歐洲各國生存不被併吞起見，只有因勢成一大聯合。理由原則均甚詳明有力，可是終不會引起各國熱忱的去研究牠。

這樣的歐洲現象，正和蘇秦時代的合從計劃，但終於互不相容而互相的厮殺了。

因這樣，我們覺得歐洲問題不是一個理論問題，必然也將由歷史的強迫，轉變出一個併吞六國而統一天下的秦始皇來，始皇的產生，是有其必然的歷史性。

秦始皇也將在歐洲產生出來！

歐洲之秦始皇的產生是福不是害，是必然的趨勢而非設想的預測。要歐洲本土上不再有接

二連三的戰爭發生，只有等待着秦始皇之產生。因爲『中國之政，是得秦始皇而後定也。』歐洲正在春秋戰國的轉變中，所以其轉變的結果，自必待秦始皇出來方能穩定。

所以歐洲的未來，希望的是秦始皇的產生，不是愷撒的復活。是眞正的統一，不是暫時的征服。

可是誰是歐洲秦始皇呢？秦始皇在何時何地產生呢？以目前觀之，所有的歐洲獨裁者都是愷撒式的人物，決無一個有近似秦始皇那樣的偉大與氣度，所以目前的歐洲，不免還是一個可悲傷的局面。因爲卽使愷撒眞的復活了，而愷撒也將眞的照舊滅亡。而且愷撒式的人物，在許多史家文學家的描寫，他還是一個窮兇極惡的魔鬼，魔鬼是擾亂世界的，是導人入地獄的，果眞是愷撒復活，羅馬帝國城的宏偉氣象，恐怕也將同樣爲後來之詩人所憑吊的罷？

一四　人生·戲劇·歷史

『亞狄森(Addison)說的是詩底語言；莎士比亞(Shakspear)說的是生命底語言。』

——約翰生(Dr. Johnson)

我是主張人生藝術論的，但幷非單純說一切藝術是爲人生的，我的意思是(一)人生就是藝術；(二)藝術就是人生。人生之起源的動力在於感情，人生之歸宿也在於感情；人生除感情外雖有種種理知之活動，都不外乎是一種感情之幻化及感情之變態作用。愛爾烏德(Ellwood)說：『藝術是感情的語言』。實際上，人生除了感情外，也眞無有甚麼。藝術之發生，也純然由於感情的，藝術的發展及其演變，無不由於感情在其間支配着，而藝術作品之成功與偉大，就在其中之感情的眞實成份。要是一種藝術忽略去感情的一點，根本就不成其爲藝術了，那末我所主張的人生藝術論，當然幷不僅是一種主張，而是實在的眞理。

人生行爲的流露，隨時都有節奏的迂迴婉轉着，而藝術的表現也正是很深刻抓着人生的命脈，所以我便說人生就是藝術，藝術就是人生。

關於藝術，本來有多種多類，舉其要者不外是繪畫，音樂，詩歌，舞踏，雕刻，建築等等。但這許多分類的藝術，給予人生的欣賞及關係皆屬於一方面或兩方面三方面而已。而藝

術中有全面性的則惟有戲劇。戲劇可以包含各種藝術，而予人以欣賞及發生各方面關係的。

譬如繪畫只能給人以視覺的欣賞，音樂則在感覺；而戲劇則不僅有視言聽覺的關係，此外還引起運動感覺及其他複雜的感覺，故所以戲劇不僅爲空間藝術，如繪畫雕刻建築等；也不僅爲時間藝術如音樂詩歌，還不僅止爲舞蹈之爲綜合藝術；他是於空間方面跨過於平面與立體；於時間方面超於過去與現在。他是綜合藝術中一種更複雜更綜合的藝術。

這樣則凡藝術都是人生的，而戲劇就更人生的了。欲更能體驗人生則更當了解戲劇。謂人生就是戲劇，戲劇就是人生，其理由亦即在此。實際上宇宙社會就是一個大舞台，人之一生就在演劇，人就是一個扮演戲劇的戲子。同時，演劇的人也正在實習人生，也許較人生更要深刻向更要緊湊的表現人生。有時，戲劇與人生，人生與戲劇是分不開的，一定要分這是人生，那是戲劇，恐怕就有愚昧粗率認定之感。譬如說希特勒之出現於世界舞台的各種姿態與手法，我以爲較戲劇更要戲劇。不是有人曾經這樣說過麼？他說希特勒在其獨居之個人的時候，簡直是一個極平凡的傢火，或許還有點低能相，可是一上講台與站在羣衆中間及同對方會議時。臉譜與扮相都很令人吃驚！這個樣子的希特勒，何異於電影界的名丑卓別林呢？便可以這樣說，一個『迭克推多(Dictator 獨裁者)』就是一個『迭可雷多 (Decorator 裝飾家)』。如希特勒的這個半生生活狀態，也許在他更深入靜自思想起來的時候，也不免感到自身不過是一幕戲劇中的一個戲子罷了。老實說，我們所有的一部人類史，眞像是一部戲劇大觀。反之，眞實的戲

劇，倒更能表現人生。戲劇之能令我們可歌可泣，正因為他的人生情味至為豐富，我常常覺得有許多的眞實人生倒是很空疎的，有許多耳聞目見的人事之不近人情，叫人眞不好相信是事實；可是確是人生有的，戲劇之最有生性的，正是中國戲劇之起源的一個故事——『優孟衣冠』。

優孟者，故楚之樂人也，長八尺，多辯……楚相孫叔敖知其賢人也，善待之，病且死，屬其子曰：『我死汝必貧困，若往見優孟曰：我孫叔敖之子也。』居數年，其子窮困負薪，逢優孟，與言曰：『我孫叔敖之子也，父且死時屬我貧困往見優孟。』優孟曰、『若無遠有所之。』卽為孫叔敖衣冠，抵掌談語歲餘，像孫叔敖，楚王左右不能別也。莊王置酒，優孟前為壽，莊王大驚，以為孫叔敖復生也，欲以為相，優孟曰：『請歸，與婦計之，三日而為相。』莊王許之。三日後，優孟復來，王曰：『謂何』？孟曰：『婦言愼無為，楚相不足為也，如孫叔敖之為楚相，盡忠為廉以治楚，楚王得霸，今死，其子無立錐之地，貧困，負薪以自飲食，必如孫叔敖，不如自殺。』因歌曰：『山居耕田苦，難以得食，起而為吏，身貪鄙者餘財，不顧恥辱，身死家室富，又恐受財枉，為姦觸大罪，身死而家滅，貪吏安可為也？念為廉吏，奉法守職，竟死不敢為非，廉吏安可為也？楚相孫叔敖，特廉至死，方今妻子窮困，負薪而食，不足為也！』於是莊王謝優孟，乃召孫叔敖子，封之寢丘。（史記滑稽列傳）

像這樣一個戲劇起源的故事，你瞧究竟孫叔敖死後之遭遇是人生的呢？還是優孟所扮演之孫叔敖的衣冠是人生的呢？楚莊王因孫叔敖為相而稱霸，會因其死後而忘卻救濟其子，這種不

近情的事實，你相信竟會是人生有的麼？可是，反在優孟衣冠之扮演，竟會感動了楚莊王而召孫叔敖之子封於寢丘那樣入情入理的表現，你又焉可覓完全視之爲戲劇的呢？

人生與戲劇，戲劇與人生，實在有些分之不開，正如莊周化蝴蝶，蝴蝶化莊周；不知那一個更富於眞實性？

人生實相並不眞正的深刻令人感動，但一入於戲劇化，則可以發生喜怒哀樂的同化情況。而引起所謂『銷魂』(Ecstasy)作用。魯智深醉打山門一節，本是莫須有的事，可是因小說水滸傳之描寫得好而後爲戲劇。在虎囊彈院本中最有聲色的是此齣結尾一首寄生草：『慢搵英雄淚，相離處士家，謝慈悲剃度蓮台下，沒緣法，轉眼分離乍，赤條條來去無牽掛，那裏討煙簑雨笠，捲單行，一任俺，芒鞋踏破，隨緣化。』楊恩壽詞餘叢話中評之曰：『聲情激越，可泣可歌，紅樓夢會引是曲，雖爲寶玉出家借作楔子，而於傳奇中獨摽是劇，可見作紅樓夢者，洵此中解人也！余尤愛臨去科白云：「俺於今不是五台山的和尚了！」黃鵠舉矣，靑天廓然！昔金聖歎常批西廂記：「俺去也三字，千古猶響。」余於此十二字亦然。

又像明建文皇帝出亡一節，眞相至今不明，但劇中有千鍾祿慘睹一齣『發端無限淒涼，帝子飄零，迥異游僧托鉢，選詞何親切乃爾！(傾杯玉芙蓉)：一收拾起大地山河一相裝，四大皆空相，歷盡了渺渺程途，漠漠平林，壘壘高山，滾滾長江，但見那寒雨慘霧和愁織，受不盡苦雨淒風帶怨長，雄城壯，看江山無恙，誰識我一瓢一笠到襄陽？』余尤愛尾聲，既云：『路

遙遙，心怏怏，何處得織宿碧梧枝上？一行將進場矣，忽飄來一杵鐘聲，遂嘆道：「錯聽了野寺鐘聲富貴陽！」神情之合，排場之佳，令人嘆絕。

以同樣的情形去讀西洋劇本，如沙氏比亞的羅密歐與朱麗葉，王爾德的沙樂美，易卜生傀儡家庭等等，令我所感到的人生實相，實較眞實的人生還要親切，感動，清澈。一般的眞實人生反在淺薄，散漫，無結構，少曲折。我們喜歡看戲，喜歡做夢，就是不喜歡現實，不喜歡眞的人生。這算甚麼奇怪，就是戲劇與夢境所能流露的人生感情更爲飽滿，生動，豐富與眞實！

因而在藝術家看來人生是可鄙的，現實是無聊的，惟有眞實的感情之流露才是偉大。所以願意欣賞藝術，接近藝術與做夢，就是不肯違反人類固有的感情，而去虛偽的消磨一生。此沙氏比亞之所以寫劇，王爾德之所以變態，易卜生之所以嘲笑社會。人生是感情的戲劇便是更感情的：更感情的戲劇當然超過感情的人生；所以我們有時重視戲劇還過於重視人生。

既然人生就是戲劇，戲劇就是人生，戲劇之價值性如何已經不言可知了。至其影響及其效果如何，當然不待乎再討論，可是問題是在演者及劇本的兩點上。劇本固然非切合人生與人生相充實不可，而演者之內心的修養及其表現的技術純熟，那就不是一件平常的事。

平心而論，劇本的作家，應該是一個文學家兼社會心理學家，最要緊的還應該是一位人生哲學家。至於演員并不能低於劇本作家的條件，也許在人生經驗上及世情的了解上要超過於劇本的作者，其爲一個天才者是不必說的，這樣的天才演員要能夠化入社會的各階層，同時，在

本身的感情上就應該眞摯，人生態度上要非常的嚴肅。不然，就成爲一個平凡的戲子，便說不上人生藝術了。

我們之所以推崇戲劇，實在就是推重人生，也可以說就是重視人生的感情。那末，所謂戲情就是當然要眞切的復演人生與再現感情，惟有這樣，所以我們便可以說戲劇就是人生。同時，我們也爲感情所支使得身不由主，每每正如演員之扮演上舞台一般的動作，所以我們又便說人生就是戲劇了。理解人生難，恐怕理解戲劇更難；若是眞能夠理解戲劇，也就眞能夠理解人生了。人生的理解，就是藝術的理解，藝術的理解，也正是人生歷史的理解。

『斜陽古道趙家莊，
負鼓盲翁正作場，
身後榮名誰管得，
沿途聽唱蔡中郎。』

——放翁詩。

三十一年三月二十一日